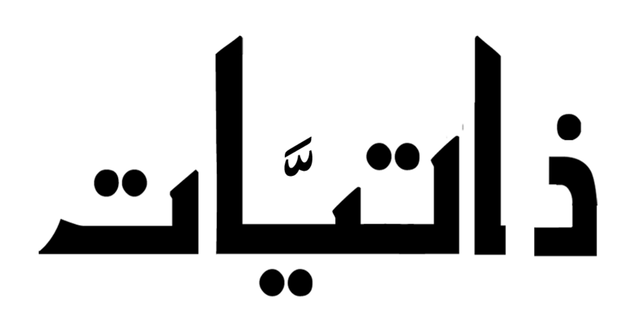
1

من نقد الحداثة إلى نقد الحضارة



ذاتيَّات

فضُّ نظرة الفلسفة الأوروبيَّة إلى الإنسان والمجتمع

محمَّد عبد الرحمن حسن



يبيِّن هذا الكتاب أنَّ الخطاب الفلسفي الأوروبي حول الإنسان والمجتمع، لم يفارق كثيراً خطاب العصور الوسطى المعتمِد على أرسطو، الذي ميَّز بين البشر وقسمَهم إلى سادة و(عبيد) بدعوى أنَّ الطبيعية ميَّزت بينهم. فمعظم الفلاسفة الأوروبيين لم يكتفوا بالتنظير لأشكال التمييز المختلفة من عنصريَّة وعِرقيَّة واستعلاء ثقافي، لكنهم وصفوا فكرهم التمييزي هذا بأنَّه يتوافق مع قيم الحريَّة والعدالة. وبما أنَّ الفلسفة الأوروبية استولت على الحقيقة باسم العقل؛ فإن أيَّة وجهة نظر أخرى تعارض الفكر الأوروبي لم تعُد تُقبَل، بزعم أنَّها صادرة عن نمط تفكير (غير علمي). وصارت المفاهيم المحوريَّة في الفلسفة الأوروبيَّة، مثل: العقلانيَّة والموضوعيَّة والعالميَّة والكونيَّة تدعم التمييز، بما أنَّها تمنح الإنسان الأوروبي وحده مكانة مَن ”يمثِّل كمال الإنسانية“، حسب قول إمانويل كانط. ولأنَّ الفكر الفلسفي الأوروبي، الموصوف بأنَّه (حديث)، ظلَّ يصطنع فروقاً بين الأُمم تدعم مشروع السيطرة الذي خدم عمليَّة تحديث أوروبا؛ فإن فضَّ سُلطَة هذا الفكر لا بدَّ أن يقود إلى فضِّ سُلطَة فكرة الحداثة، بوصفها جزءاً من مشروعٍ حضاريٍ داعمٍ للتمييز بين البشر. وهذه هي المَهمَّة التي يحاول أن يساهم فيها هذا الكتاب، وهو الجزء الأول مِن سلسلة كُتُب للمؤلِّف تصدر تحت عنوان: من نقد الحداثة إلى نقد الحضارة.

محمَّد عبد الرحمن حسن:

مدرِّس النقد والعلوم الإنسانية بكلِّيَّة الفنون الجميلة والتصميم، جامعة النيلين - الخرطوم.

صدرت له عدَّة كُتب بجانب هذا الكتاب، منها:

ثورات: فضُّ الخطاب التاريخي الأوروبِّي.

فتوحات: فضُّ وهم التفوُّق الأوروبي - غزو أميركا والجنوب والشرق.

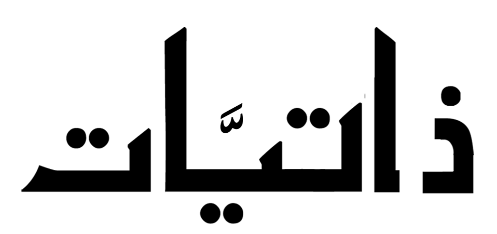
اكتشافات: فضُّ خطاب النهضة و(اكتشاف) العالم.

رقم الإيداع: 2020/0141

ISBN 978-99942-72-28-0

من نقد الحداثة إلى نقد الحضارة

1



فضُّ نظرة الفلسفة الأوروبيَّة إلى الإنسان والمجتمع

محمَّد عبد الرحمن حسن



فهرسة المكتبة الوطنيَّة أثناء النشر – السودان – 190
م. ع. ذ. محمَّد عبد الرحمن حسن عبد الرحمن – 1960
ذاتيّات: فضٌّ نظرة الفلسفة الأوروبيَّة إلى الإنسان والمجتمع.
محمَّد عبد الرحمن حسن.- ط-1 الخرطوم:
م.ع. حسن، 2020.
429 ص. 24 سم.
ردمك: ISBN 978-99942-72-28-0
1.الفلسفة الأوروبيَّة. 2. الذاتيَّة. 3. النقد الثقافي. 4. ما بعد الاستعمار. أ. العنوان.

تصميم الغلاف: حسين عثمان
تنسيق النص: محمَّد عبد الرحمن

رقم الإيداع: 2020/0141

الطبعة الأولى
2020



وقف للنشر والتوزيع
الخرطوم

www.waqfbook.com
الخرطوم جنوب – جبرة: شارع 14 – 205/1.

المحتويات

القسم الخامس: لا مرئيَّة الآخَرين (فلاسفة القرن العشرين)

مقدِّمة

تُعدُّ الفلسفة الشكل الأعلى للمعرفة في الفكر الأوروبي الغربي المعاصر. وكثيرٌ من الفلاسفة الأوروبيين يطابقونها بالعلم، ويرونهما مترادفين. وبما أنَّهم يعدُّون الفلسفة إغريقية الأصل، فهُم يجعلون العلم أوروبياً، وينسبون معظم ما طوَّرته الإنسانية من معرفة علمية إلى أوروبا وحدها. بل يرى بعضهم أنَّ الفلسفة والعلم يخصَّان الأوروبيين دون جميع البشر، فقد كتب إدموند هوسرل، حسب ما لخَّصه عنه أحد الباحثين المعاصرين:

"لأنَّ البحث الفلسفي أنجب العلوم الدقيقة، فهو يفتتح مستقبلاً إنسانياً لا نهائياً بوصفه شكلاً لا نهائياً لعمل تحكُمه الانشغالات العالمية. بتعبير آخر، لقد اخترع الإغريق الشكل الدقيق للإنسانية التي تُنظِّر، الإنسانية المتفلسِفة" [1].

وبتعبير قريب من ما كتبه هوسرل، كتب مارتن هايدغر أيضاً:

"... الغرب وأوروبا وحدهما فلسفيَّان أصلاً في مجراهما التاريخي الباطن. تشهد على ذلك نشأة العلوم وسيادتها؛ لأنَّ العلوم لم تنبثق إلَّا من أعماق المجرى التاريخي للغرب الأوروبِّي، أي من المجرى الفلسفي"[2].

1 Moran, Dermot; "Even the Papuan is a Man and Not a Beast": Husserl on Universalism and the Relativity of Cultures, *Journal of the History of Philosophy*, vol. 49, no. 4 (October 2011), 463- 494. P. 466.

2 مارتن هايدغر: **ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هولدرلن وماهية الشعر**، ترجمة فؤاد كامل ومحمود رجب، (القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر، 1974). ص 55.

بسبب هذه المكانة الرفيعة المعطاة للفلسفة، والتي تجعلها شكلَ المعرفة الأكمل الذي يميِّز أوروبا والغرب ويمنحهما هويَّتَيهما؛ فإنَّ فهم نظرة الغرب إلى البشر والمجتمعات لا بدَّ أن يبدأ بدراسة الخطاب الفلسفي الأوروبي.

آخذين في اعتبارهم أنَّ الفلسفة تشكِّل النظام الأشمل للمعرفة العلمية، سادت لدى معظم الفلاسفة الأوروبيين فكرة أنَّها قادرة على أن تنتقد نفسها بنفسها، رغم أنَّ لها طبيعة اجتماعية وتاريخية واضحة تربطها بمباحث مجاورةٍ، تتناول موضوعات اللغة والثقافة والسياسة والاقتصاد والتاريخ. وإن كان ماركس قد عدَّ الفلسفة في الجزء الأعظم من تاريخها نوعاً من الأيديولوجيا، فهذا لأنَّها كانت تتجاهل علاقة الفكر بالتاريخ ونظام المجتمع لتصون التراتب الطبقي، وتساهم في إعادة إنتاج علاقات الاستغلال. وبجانب كون القراءة النقدية للفلسفة الأوروبية باستقصاء شروطها التاريخية تتيح فهم الكيفية التي اختُلِق بها التراتب الاجتماعي؛ فهي توضِّح أيضاً كيف خدَمَ التفكير الفلسفي اصطناع التفاوُت والتمييز بين الشعوب على الصعيد العالمي.

إن المُنطلق الأساسي لهذا الكتاب هو قراءة الخطاب الفلسفي الأوروبي في سياق الشروط والانشغالات المؤثِّرة على منتجيه، من جهة أنَّهم مقيَّدون بأوضاع مجتمعاتهم المحليَّة. وبما أنَّ كل فكر بشري يتكَّون في سياقٍ اجتماعي معيَّن وفترة تاريخية محدَّدة؛ فإنَّ تبايُن هذه الشروط بين المجتمعات والفترات التاريخية المختلفة، يساهم ليس فقط في تشكيل المذاهب الفكرية، ولكنه يساهم في تشكيل المواقف الناقدة لها أيضاً. إنَّ إدراك الناقد لحقيقة أنَّ اختلاف خطابه عن الخطاب موضوع النقد مصدره اختلاف الأوضاع الاجتماعية والتاريخية التي أنتجت الخطابين؛ يساعده على تحديد الموقع الفكري الذي ينطلق منه. وعندها يكون وفيّاً للسياقات التي شَكَّلت دافعه النقدي، فيفكِّر من زاوية اختلاف أوضاعه عن الأوضاع التي أنتجت الخطاب الذي يتوجَّه إليه بالنقد، وبهذا يُغنِي البحث الفلسفي بمعرفة جديدة، وإلا فإنه سيتواءم مع ما يستهدفه بالنقد.

إنَّني أسعى هنا لأن أقرأ الخطاب الفلسفي الأوروبي مستنداً إلى الخبرة التي عاشتها المجتمعات التي أنتمي إليها، وهي مجتمعات النصف الجنوبي من الكوكب، مع إدراكي للترابُط القائم بين أوضاعها وأوضاع مجتمعات الشمال. واعتمِد في هذا على أنَّه ليس بوسع الإنسان أن ينتج معرفة ذات طبيعة عالميَّة منفكَّة عن سياقاتها المحليَّة، وليس بوسعه أن يفكِّر منعزِلاً عن علاقة مجتمعه بمجتمعات أخرى مجاوِرة. فالوعي بخصوصية المكان والزمان وشروطهما المحليَّة، في ظل ترابُط وتناسُج المجتمعات البشرية؛ هو الذي يحدِّد المنظور الذي يُمارَس منه نقدُ حقلٍ معرفيٍ معيَّن في مجتمعٍ معيَّن.

في هذا الكتاب، لا تُمثِّل الفلسفة الأوروبية عندي، "الفلسفة" في إطلاقها؛ وإنَّما هي فلسفة محدودة النطاق تطوَّرت في منطقة صغيرة من عالمنا الواسع. ومن الناحية التاريخية، فهي لا تمثِّل "الفلسفة الحديثة"، رغم أنَّ هذا الكتاب يبدأ بعصر رينيه ديكارت الذي يعدُّه المؤرِّخون لحظة القطيعة مع فلسفة العصور الوسطى. إنَّ وصف خطاب الفلسفة الأوروبية بأنَّه "حديث" غير مُسلَّمٍ به هنا؛ لأنَّ الحُكم بالمكانة التاريخية لخطاب معيَّن يجب أن يلي عملية استخلاص معالمه المميِّزة ومقارنتها بما يميِّز الخطاب السابق له، فإن أظهرَ اختلافاً عنه من حيث سماته المميِّزة، وتقدُّماً عليه؛ حُكِم بحداثته. وإلَّا، فإنَّ مُماثلته للخطاب القديم تعني أنَّه استمرارٌ له. فمجرَّد ظهور الخطاب في زمن حديث لا يعني أنَّه يتَّصف بالحداثة، التي يجب أن تكون صفة للخطاب نفسه لا لميقاته. ومن هنا فإنَّ تجنُّب هاتين المسلَّمَتين المسبَقتين، القائلتين بأنَّ الفلسفة الأوروبية الغربية تُمثِّل الفلسفة في ذاتها، وأنَّها فلسفة حديثة؛ يُعدُّ إجراءاً وقائيَّاً ضروريَّاً.

من الناحية المنهجيَّة، يتحرَّك النقد المقدَّم هنا على أرضية تأويليَّة لأنه يدرس معرفة صِيغت في نظام محدَّد وله ضوابط لُغويَّة، هو نظام الخطاب الفلسفي، وفي الوقت ذاته فهو يلتزم نظاماً معرفيَّاً معينَّاً له ضوابطه اللُغويَّة

أيضاً، هو نظام الخطاب النقدي. والترابط القائم هنا بين الخطاب الفلسفي من حيث هو نتاج لغوي يُتَّخذُ موضوعاً للدراسة، والخطاب الناقد المستخدَم أداة للدراسة؛ هو الذي يضع المنهجيَّة التأويليَّة موضعاً مختلفاً عن الفكر الوضعي، الذي يرى أن له قدرة أن ينفذ إلى الواقع نفسه[3].

من الطبيعي أن لا يُقرأ خطاب الفلسفة الأوروبية من جانب النُقَّاد غير الأوروبيين بذات الطريقة التي يقرأه بها الأوروبيُّون؛ لأن المعرفة ونقدها يتأثَّران بأوضاع المجتمع الذي يُنتجان فيه، فالناقد الأوروبي يقرأه في الغالب بمنظورٍ متوافِقٍ مع انشغالات مجتمعات ذلك الخطاب ومصالحها التي يخدمها، أمَّا الناقد الذي يقرأُه من منظور مجتمعاتٍ مختلفةِ الأوضاع، لأنَّها كانت ضحيَّة هيمنة أوروبية؛ فسيفهمه من جهة ما انعكس على مجتمعه من سلبيَّات. إنَّ منظور شخصٍ أخطأ في حقِّ طرفٍ آخر لا يمكن أن يتطابق مع منظور ضحيَّة ذلك الخطأ، لا في وصفيهما للحادثة ولا في تعليقهما على آراء بعضهما بشأن الحادثة. وعلى مدى الخمسمئة سنة الماضية غلبَ على مواقف فلاسفة أوروبا مساندة اضطهاد شعوب العالم متجاهلين حقَّها في أن تصف ما جرى، رغم وجود استثناءات نادرة بين هؤلاء الفلاسفة ليس بوسعها أن تؤثِّر على المضمون العام للنظرة الأوروبية إلى الآخَرين.

عندما يقترح غوتفريد لايبنتس شنَّ حملة لاستعباد شعوب الجنوب، ويوظِّف أفكاره حول اللغات لترويض "أولئك الوحوش" كما وصفَهم، وحين يدَّعي ديفيد هيوم وجود فروق عقليَّة طبيعيَّة بين الأوروبيِّين وبقيَّة البشر، ويزعم مونتسكيو أنَّ الأوروبيين يفوقون شعوب العالم عقلاً ونظاماً، ويصرِّح كانط بأنَّ (العِرق) الأوروبي أكمل أنواع البشر، ويقول هيغل إنَّ أوروبا وحدها هي التي تحتلّ

3 إنَّ تماثل الخطابين الفلسفي والنقدي (كونهما نتاجين لُغويَّين) مع اختلاف وظيفتيهما (حيث إنَّ أحدهما موضوع والثاني أداة)؛ يجعلهما كيانين يفارقان بعضهما في اللحظة التي يلتقيان فيها. وهذا ما يُلزِم المنهجية التأويلية منطق اللا هويَّة، ويبعدها عن فكر التماثل والتكرار.

مسرح التاريخ وتمثِّل العقل الكلي، ثم يؤسِّس هؤلاء الفلاسفة ادِّعاءاتهم تلك على الأنساق العقليَّة لفلسفاتهم، ويبرِّرون بها العنف الذي مارسه الأوروبيون ضد الشعوب الأخرى على مدى العصر الحديث؛ فحينئذٍ لا يمكن أن تُنسَب أيَّة سمة إيجابيَّة إلى هذا النمط النظامي من التفلسف، الذي يُقيم تراتباً مضطرداً بين البشر ليبرِّرَ اضطهاداً ظلّ يُفرض عليهم بطريقة نظاميَّة زمناً طويلاً. هنا ليس بوسع من هو منتمٍ إلى مجتمعات الجنوب إلَّا أن يرى الفكر الأوروبي ليس فقط مفارقاً لمبادئ العقلانية، وإنَّما يراه أيضاً مفارقاً للأخلاق وأساسيَّات حقوق الإنسان.

من هذا المنظور، الذي يستهدف نقد الفكر الذي يُكسِب التمييز نظاماً عقلانياً؛ يحلِّل هذا الكتاب الخطاب الفلسفي الأوروبي لفهمه من خارجه. فلا ينتقده مستنداً إلى تقاليده، كما فعلت اتِّجاهات ما بعد البنيوية وما بعد الحداثة وما بعد الاستعمار التي انطلقت جميعها من المكانة العليا المعطاة لنظام المعرفة الغربية، مع أنَّها كانت تحاول تفكيك مركزيَّة تلك المعرفة. ومن البديهي أنَّه لا يمكن نقد سلبيات فكرٍ ما بالاستناد إلى ميراثه السالب، وأنَّه من الضروري الإنفكاك عن سلطة نظامه لجعل نقده ممكناً.

إنَّ المسلَّمَة الأساسية التي يستند إليها هذا الكتاب هي أنَّ تغيير الموقع الذي تُقرأ منه الفلسفة الأوروبية يقود إلى تحولات جِذرية في دلالات خطابها. والخطوة المتَّخَذة هنا هي نقل قراءة الفلسفة من موقع الشمال، الذي يتبنَّى منظوراً أحاديَّاً متمركِزاً حول تاريخ أوروبا وأوضاع مجتمعاتها المحليَّة، إلى الجنوب حيث تتعدَّد قارَّات وشعوب العالم، وتتنوَّع خبراتها وتواريخها وثقافاتها. إنَّ هذا النوع من النقلات التي تسمح بتغيير موقع التفكير، وتفتح المعرفة على تعدُّد المناظير، هو الذي يمنح جميع البشر حقَّ المساهمة في إنتاجها ويحقِّق ديموقراطيَّتها فعليَّاً.

هذا النقد الصادر من خارج مركزية الشمال هو الذي سيزيل عن التراث الفلسفي الأوروبي مكوِّناته السالبة؛ لأنَّه سيقرأه ضمن شرط تساوي البشر في قدرة إنتاج المعرفة، وفي حقِّ تداوُلها وتشارُك استهلاكها، لإرساء عدالة عالميَّة. إنَّ الاعتقاد بأنَّ الفلسفة الأوروبية يجب أن تُقرأ من منظور منتِجيها، الذي يزيح الآخَرين عن نطاق القدرة على التفكير، لن يغيِّر وضعيَّة الأزمة التي يعيشها الفكر المعاصر عامَّة، والفكر الغربي خاصَّة. أعني الوضعيَّة التي تَعُدُّ كلَّ ما يقدِّمه مفكِّرون من أصول غير أوروربيَّة مجرَّد فكر تقليدي، أو تراه مؤشِّر خطرٍ يُنذر بصدام حضارات، كما صرَّح بعض المفكِّرين الغربيين قريباً، فبهذه الحُجَّة يُرفَض كل فكر جديد مالم يكن أوروبياً.

السؤال الأساسي الذي يطرحه هذا الكتاب هو: ما مضمون نظرة الفلسفة الأوروبية الغربية إلى البشر، من حيث هم كائنات اجتماعية تتباين طُرق فهمهم لذواتهم وللعالم؟ والفرضيَّة المتبنَّاة إجابة عن هذا السؤال هي أنَّ تلك الفلسفة لم تنظر إلى البشر من حيث تساويهم في فرديَّتهم واختلاف نُظم اجتماعهم، فرأت أنَّ تساويهم في الإنسانية يعني تذويب اختلافاتهم باتِّخاذ الإنسان والمجتمعات الأوروبيَّة معياراً. وتأسيساً على هذا، وضعت أمم أوروبا في قمَّة النوع البشري ورتَّبت بقيَّة الشعوب نزولاً نحو المكانة الأدنى.

تستند هذه الفرضية إلى مسلَّمةٍ مضمونُها أنَّ الفلسفة لا تنشأ عن نشاط عقلاني خالص، وإنَّما تُداخِلُها عناصر هجين تجمع بين مواد المخيِّلة والذاكرة، والتصوُّرات المصطنَعة عن الذات، والمعتقدات الشعبية، وغيرها من موروثات جماعيَّة. يُدرَس الخطاب الفلسفي الأوروبي هنا بوصفه لا يختلف كثيراً، من حيث طبيعته ومحتواه، عن المعارف التي طوَّرتها بقيَّة أمم العالم عن الإنسان والمجتمع، فهو يجمع عناصر عقلانيَّة وغير عقلانيَّة، علميَّة وأسطوريَّة، ولكنه يُخضِعها لنظامٍ يتميَّز بالاتساق.

صدرت المؤشِّرات التي ساهمت في صياغة هذه الفرضية عن تتبُّع مفهوم الإنسان في عينة واسعة من نصوص فلاسفة ينتمي معظمهم إلى حقبة مميَّزة من تاريخ الفكر في أوروبا، هي عصر التنوير. لقد أوضحت التحليلات الأوليَّة لتلك النصوص شيوع التحيُّز الواضح للإنسان الأوروبي ومجتمعاته، رغم أنَّ فلسفة ذلك العصر وُصِفت بأنَّها دعت إلى المساواة واعترفت باختلاف الثقافات. وفي مرحلة تالية من التحليل، وبالرجوع إلى المصادر التي استقى منها فلاسفة التنوير معارفهم عن شعوب العالم، تأكَّد تحيُّزهم عندما أظهرت مصادر فكرهم اعتمادهم على معارف انتقائية وملفَّقة، لم تُعالَج نقديَّاً. هذه الملاحظات هي التي استدعت في هذا الكتاب توسيع العينة التي لُوحظت عليها تلك السمات، ليشمل التحليل خطابات كبار الفلاسفة من بداية العصر الحديث إلى نهاية القرن العشرين، لفهم دور الخطاب الفلسفي الأوروبي في صناعة الفكر التمييزي المعاصر.

تنشأ حاجتنا إلى هذا العمل من أنَّ الفكر الذي يزوِّدنا بتصوُّراتنا عن أنفسنا ومجتمعاتنا، يصدر عن الفلسفات التي تزِّود العلوم الإنسانيَّة والاجتماعيَّة بأُطُرها النَّظريَّة وأدواتها المِنهجيَّة. ولأنَّ شعوب الجنوب لم تطوِّر قراءة نقديّة لهذه العلوم من منظور أوضاعها المحليَّة، واعتمدت كلِّياً على النقد الصادر من أوروبا الغربية؛ فهي لم تتوصَّل إلى فهم سليم لواقعها وطرق حلِّ مشكلاته. إنَّ الخطاب الفلسفي الذي تطوَّر في النصف الثاني من القرن العشرين مستنِداً إلى مقاربات ما بعد المنعطف اللغوي، مثل مابعد البنيويَّة وما بعد الحداثة وما بعد الاستعمار، التي يُعتَمد عليها اليوم في الشمال والجنوب على السواء، يدخل أيضاً ضمن ما تتطلَّب أوضاعنا المحليَّة نقدَه. وإن كان الهدف حقَّاً هو فهم مشكلات مجتمعاتنا والعمل على تغييرها، فإنَّ سبيلَ ذلك هو امتلاكُ أداوت عقليَّة تتيح دراسة أوضاعها الماثِلة، وليس تأمُّلها من خلال تصوُّر عن

إنسان مجرَّد ومجتمعٍ (عالمي) صاغ نموذجيهما تفلسفٌ يقدِّم نفسه بوصفه فكراً (كونياً)، يلغي اختلافات المجتمعات وتنوُّع أوضاعها وخبراتها.

تندرج مَهمَّة تشخيص أوضاعنا المعاصرة ضمن مَهمَّة أوسع هي مراجعةُ تصوُّرِنا للعالم الحديث. إنَّ معالجة خطاب الفلسفة الأوروبية من منظورٍ نقديٍّ يتيح لنا أن نفهم الحداثة التي لم نحاول فهمها من قبل، فهي إمّا قُبِلت لدينا بإعجاب مسبق أو رُفِضت لتحيُّز ما، أو انتُقِدت باستعارة النقد الأوروبي لها. وفي كل هذه الأحوال كان الموقف يُتّخَذ تحت تأثير تصوُّرِها الأوروبي الذي لم نستجوبه إلى الآن.

تصدر أهمِّية نقد الفكر الفلسفي الأوروبي من نقطتين: الأولى هي أنَّ تجربة نهوض أوروبا الغربية هي الوحيدة بين تجارب التحضُّر التي اعتمدت على إقامة ترابطٍ تامٍّ بين مختلِف الشعوب. فمن الناحية التاريخية تلازَمَ تطوُّر أوروبا مع بدء غزوها للعالم وبناء إمبراطوريات واسعة شملت كل قارَّاته تقريباً. وهذا شيء لم يحدث مع الحضارات التي صعدت من قبل في جنوب العالم، مثل حضارات وادي النيل في أفريقيا والحضارتين الصينية والهندية في آسيا وحضارات شعوب أميركا. ولكنه حدثَ بقدرٍ أقلّ مع حضارات الرومان والفُرس والأتراك والعرب، وهذه جميعها حضارات تركَّزت حول البحر الأبيض المتوسِّط. ومن هنا أهميَّة فهم علاقة تقاليد غزو البلاد البعيدة بتواريخ حضارات الشمال ومنطق تطوُّرها، ودراسة الخطاب الفلسفي تبتدر هذه المَهمَّة.

النقطة الثانية هي أنَّ المعرفة الأوروبية الغربية، دون سِواها من معارِف الأمم الأخرى، تُنكِر حقيقة أنَّ التمييز مكوّنٌ جوهريٌ فيها، فهي تُقدِّم نتاجاتها إلى العالم على أنَّها تتضمَّن قيمَ العدالة والمساواة، وتعبِّر عن أعلى درجات تطوُّر الفكر الإنساني، مظهِرة صورة مُشرقة تخفي جانبها المعتم. ولهذَين

السببين، فإن رصد منطق اصطناع الفروق بين البشر في الخطاب الفلسفي الأوروبي يتَّخذ أهميَّة كبيرة.

كثيراً ما يُقال إنَّ الفلسفة الأوروبية اتَّصفت بطابعٍ نقدي ميَّز مسار تطوُّرها في العصر الحديث. لكن إن كانت حقّاً ذات طابع نقدي، كيف أمكنها أن تتغاضى عن رسوخ فكر التمييز فيها؟ إنَّ هذا غير ممكن إلَّا إذا كانت تعامله بمبدأ "دعه يمُرّ" عندما تُستَهدَف به الشعوب الأخرى، بينما تحرص على مقاومته عندما يتعرَّض له الأوروبيون. فبعد ظهور النازيّة في أوروبا حرص مثقَّفوها على تصفية فكر التمييز بين الأوروبيين بكل السبُل الممكنة، وفي الوقت ذاته استمرُّوا يمجِّدون الفلاسفة الذين دعوا إليه ومارسوه ضد الشعوب الأخرى.

لذا، يمكن وصف الفكر الغربي المعاصر الذي لم يشرع حتى اليوم في نقد تركَتِه السالبة هذه بأنَّه متواطئ معها، لأنَّه يضع فلاسفتها الكبار في قمَّة تاريخه ويحتفى بهم. ومن جهة أخرى، تُحوِّل هذه التركة صناعة الفروق بين البشر إلى مكوِّن جوهري في نظام المعرفة السائد اليوم في بلاد الجنوب، لتقيُّده بالمعرفة الغربيَّة ومؤسَّساتها ونُظُمِها الأكاديميَّة، فيغذِّي نزعات التمييز بين شعوب الجنوب نفسها ويُشعِل الشِّقاقَ والحروبَ بينها. ولأنَّه لا يوجد ما يشير إلي أنَّ الفكر الأوروبي الغربي سيضطلع بتصفية هذه التركة؛ فإنَّ هذا الواجب يقع على عاتق مفكِّري الجنوب أكثر من غيرهم.

إنَّ عمليَّة تحويل المعرفة بالإنسان والمجتمع إلى معرفة "علميَّة قياسيَّة" سائدة في كل العالم، لم تكن إجراءً بريئاً يستهدف نشر المعرفة الحديثة كما يُشاع؛ وإنَّما كانت في الجزء الأكبر منها أداة سيطرة على الشعوب عن طريق إيجاد نُخَب وطنية تتطابق نظرتها إلى الإنسان الأوروبي مع تصوُّرها للإنسان

النموذجي، وكان هذا جزءاً من المَهمَّة التي خدمتها الفلسفة الأوروبية. وهذه ضرورة أخرى من ضرورات نقد خطابها، تساهم في سدِّ الثغرات التي تتسرَّب منها مفاهيم التمييز إلى عقول الفئات الاجتماعية الحديثة ومؤسسات المعرفة المعاصرة. ولهذا، فإنَّ الخطاب الفلسفي لا يُدرس هنا بوصفه تشكيلات لغوية فقط وإنَّما بوصفه نتاجاً اجتماعيَّاً وتاريخيَّاً أيضاً.

بما أنَّ موضوعنا هو توصيف فكر التمييز من حيث طابعه النظامي؛ فسنبحث الكيفية التي تترابط بها حُجَجُه بحيث تكتسب شكل خطابٍ فلسفي. وهنا لا يهمّ نقد منطوقات التمييز غير النظاميَّة، لأنَّ وصف جماعة معيَّنة بأنَّها رفيعة أو وضيعة لا يتضمَّن أكثر من حُكم مدح أو ذمّ، ولا يعني أنَّه يستند إلى نظام فكري يستهدف التأثير على مكانة وحقوق الجماعة الموصوفة، فكل حُكم يبقى محدود التأثير ما لم يُسنَد بمنطقٍ يسعى إلى تبرير فكرة قائمة خلفه، ووصف الدور التبريري الذي أدَّته الفلسفة الأوروبية هو المقصود هنا.

يستهدف نقد التمييز الكشف عن الآليات التي تُصطَنَع بها الفروق بين البشر، فبحسب الفروق يُرَتَّب الناس ويُصطَنَع بينهم تفاوتٌ يخلُّ بتوازن حقوقهم. ولأنَّ التمييز تفاوتٌ مُختَلَقٌ يؤثِّر على حقوق البشر؛ يجب بحث الكيفية التي يُقام بها على حُجَجٍ تُكسِبه سلطة معرفةٍ يستعصي دحضها، تتيح له أن يمارس تأثيرات عمليَّة. ولأنَّ الفلاسفة هم أكثر المفكِّرين عناية بتطوير الحُجَج الساندة للأحكام؛ فإنَّ النقد النظامي لفكر التمييز يجب أن يستهدف خطاباتهم أولاً.

من حيث المصطلح، يُقصَد هنا بكلمة التمييز منح ميزة لفئة من الناس على آخرين، أو تجريد بعضهم عن ميزات، بتدبير مسبق عبر مؤشّرٍ يُوظَّفُ عمداً لإنتاج فروق بينهم. والمثال الأوضح لاصطناع الفروق يظهر في العلاقة بين الإناث والذكور، حيث لا توجد علّة مقبولة عقليَّاً لاختلاق تراتب بينهما. فبينما يقرِّر الحسُّ العامُّ تساوِي هذين النوعَين من البشر في إنسانيتهما ومكانتهما في

المجتمع؛ فإن سمة معيَّنة تتوفَّر لدى الذكور دون الإناث كثيراً ما تُتَّخذ مؤشِّراً لإيجاد فرق يمنحهم ميزة عليهِن، والعكس مُمكن أيضاً. وبزعم أنَّ القوَّة الجسدية أو الشجاعة أو العقلانيَّة تتركَّز لدى الرجال أكثر من النساء، يُستنتَج وجود فروق يترتَّب عليها تبديد بعض حقوق النساء. هنا تُتَّخَذ قدرات معيَّنة مؤشرَ فرقٍ بانتقاء مُسبق يبرِّر التمييز بين النوعين، مع أنَّ الفروق قد تكون ناتجة عن نظام المجتمع في تقسيم العمل بينهما.

هكذا، يمكن وصف الفلسفة الأوروبية بأنَّها تشكِّل خطاباً له خصائص متجانسة، محورها صناعة التمييز بين الشعوب وتبرير ممارسته. ورغم أنَّ معظم الفلاسفة الأوروبيين متورِّطون في ذلك، إلَّا أنَّهم مختلفون في مقدار مساهماتهم، فمنهم من يذهب إلى حدّ العنصريَّة مدَّعياً وجود فروق طبيعية بين الأوروبيين وبقيَّة الشعوب في مقدار إنسانيتهم، وهناك آخرون يميِّزون بين البشر على أساس أنَّهم يشكِّلون أعراقاً، ويكتفي بعضهم باتخاذ الثقافات أو المراحل التاريخية أو الحضارية وسائل لرسم الفروق.

اكتسب التمييز في الفلسفة الأوروبية عدداً من الأشكال، منها الصريح ومنها الضمني. وبينما لا يحتاج الشكل الصريح جهداً للكشف عنه ونقده، فإنَّ الأشكال الضمنيَّة تتطلَّب جهداً تحليلياً لأنَّها الأكثر تأثيراً في الغالب، بما أنَّها تتسرَّب بطريقة غير ملاحظة إلى وعي الذين يتلقَّون خطابها. فالتمييز الضمني بقدر ما يتجنَّب الفروق الظاهرية، مثل لون البشرة والهيئة الجسدية، ويبتعد عمَّا هو ملموس وعيني؛ فإنَّه يصبح أكثر قدرة على التخفِّي والتأثير على الوعي. إنَّ ترتيب المجتمعات على أساس مراحل التاريخ أو نُظم الحُكم أو أنماط الإنتاج أو درجة التحضُّر يلقى قبولاً أكبر، لأنَّه لا يُقِيم تراتباً بين البشر ذاتهم وإنَّما يقوم بتوسيط مفاهيم لها أساس عقلي مقبول في حقول العلوم الإنسانيَّة والاجتماعيَّة. في مجال التاريخ تؤخذ الكتابة معياراً للتمييز بين المجتمعات، وفي العلوم

السياسية يُتّخذ نظام الدولة معياراً، وفي مجال الاقتصاد تؤخذ الثروة، فيُضفَى على التمييز طابع علمي يبرِّر رفع مكانة جماعة معينة على بقية الجماعات. إنَّ الذي يميِّز الفكر الفلسفي الأوروبي عن غيره من أنماط التفكير هو أنَّ منطق اصطناعه للفروق بين الجماعات يلقى قبولاً لأنَّه أُسِّسَ على حُجج ذات طابع عقلاني قُدمِّت في إطارٍ علمي.

في نقدنا للتمييز يمكن رصد ثلاثة أنماط منه، هي: التراتُب والعنصريَّة والعِرقيَّة. والتراتُب نوع من التمييز لازم للنوعين الأخيرَين لأنَّه متضمَّنٌ فيهما، لكنه يمكن أن يوجد مستقلاً عنهما، كما في التراتُب الطبقي والديني والثقافي. إنَّ التراتب هو القاسم المشترك الأدنى بين أنواع التمييز، ويمكن تعريفه بأنَّه: كلَّ تنظيم للبشر وفق مؤشِّر معيَّن يخلق تفاوتاً في مكانتهم وحقوقهم. وليس ضرورياً أن يتأسَّس التراتب على مؤشر ثابت، فقد ينشأ عن ظروف عارِضة. مثل التراتُب الذي يُقام بين الغزاة والمواطنين، أو المستعمِرين والمستعمَرين[4].

أمَّا العنصريَّة، فهي تفاوُت مؤسَّس على تبايُن السمات الجسدية للجماعات، فيها يُربَط المظهر الخارجي لأفرادها بصفات أخلاقية وعقلية تُقيَّم سلباً أو إيجاباً، فينتج عنها ترتيب للبشر يؤثِّر على حقوقهم. ويشدِّد الفكر العنصري على أنَّ الفرد يحمل جملة من الصفات السلوكية التي تربطه بجماعة معَّينة لمجرَّد أنَّ هيئته الجسدية تماثِل، تقديريَّاً، أفراد الجماعة المنسوبة إليها تلك الصفات.

النوع الثالث من التمييز، وهو العِرقيَّة، يردُّ الفروق بين الجماعات إلى خصائص طبيعية مثل المناخ أو التربة، أو خصائص بيولوجيَّة مثل الوراثة أو

---

4 عندما تحوَّلت دول أوروبا من ممالك إلى جمهوريات في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر لكي تحقِّق المساواة والحرية لمواطنيها، كانت في الخارج تغزو الشعوب الأخرى لتُفقِدها استقلالها وحرياتها. ولمزيد من التفاصيل حول تزامُن جهود تحرُّر الأوروبيين مع عمليات اخضاع الشعوب الأخرى، انظر:
Muldoon, James; *Empire and Order: The Concept of Empire, 800-1800,* (Great Britain and U.S.A.: Macmilan Press and St. Martin Press, 1999). P. 144.

الدم. من هنا تتميَّز العِرقيَّة عن العنصرية بأنَّها تتضمَّن تفسيراً للتراتب الذي تصطنعه، أي أنَّها تنتج نظريات للتمييز، وهذا مكمن خطرها. إنَّ العِرقيَّة هي شكل التمييز الأكثر حداثة واقناعاً، وهي ما اختصَّ به الفكر الأوروبي دون أشكال الفكر التمييزي التي تبنَّتها أمم أخرى.

تقودنا المناقشة السابقة إلى نتيجة مُهمَّة، هي أنَّه بسبب تنوُّع أشكال فكر التمييز بين البشر، وتغيُّرها، لا يجب التركيز على نقد هذا أو ذاك من أشكاله المختلفة، كما يفعل الفكر المعاصر الذي يركِّز على عنصرية اللون، التي تمثِّل شكلاً واحداً فقط من الأشكال المتعدِّدة للتمييز. فالشيء الأهم هو كشف المنطق العميق الذي يولِّد مختلف أنماط فكر التمييز، ويغذي تناسخها ويصون استمرارها. إنَّ فضَّ المنطق المشترك لتنوُّعات الفكر التمييزي هو المقصود هنا من استهداف الخطاب الفلسفي الأوروبي بالنقد.

توضِّح التعريفات السابقة تعدُّد مستويات التمييز التي قد تسكن الفكر. فمنها مستوى التمييز بين الجماعات والشعوب والأُمم بمؤشِّر اللون أو (العِرق)، ومنها التمييز بين جماعات الأُمَّة الواحدة بمؤشِّر الطبقة أو الدين أو الثقافة، ومنها التمييز بين الأفراد بمؤشِّر المهنة أو الحالة الصحيَّة أو المسكن... إلخ. ولهذه المستويات مؤشِّرات يتبنَّاها المجتمع الصانع للتمييز، يتوصَّل بها إلى توليد الفروق بين البشر، ويصطنع مفاهيماً لتوصيفهم، ويبرِّر حجب حقوقهم.

يركِّز هذا الكتاب على الفلاسفة الذين يمثِّلون التوجُّه العام للفلسفة الأوروبية الغربية. وخارج هذا التوجُّه توجد قلَّة من الفلاسفة رفضوا فكر التمييز، منهم كلود أدريان الفيوس (Claude Adrien Helvetius 1715–1771) الذي عارض فكرة أنَّ للجماعات البشرية طبائع ثابتة يحدِّدها المناخ، ورأى أنَّ التعلُّم هو الذي ينتج اختلافات طبائعها، وكذلك الفيلسوف بول–هنري ديتريتش دولباخ (Paul–Henri Dietrich d'Holbach 1723–1789) الذي عارَضَ أيضاً

فكرة أنَّ المناخ يحدِّد أخلاق البشر. وهؤلاء الفلاسفة القليلين جداً لا يتعرَّض لهم هذا الكتاب لأنَّهم لا يُذكَرون إلَّا عَرَضاً في تاريخ الفلسفة الأوروبية، الذي يهيمن عليه فلاسفة التحيُّز. وحينما أصف مفكِّرين أوروبيين بالتحيُّز، أو بتبنِّي التمييز، فإنَّني لا أعني أنَّهم يتَّصفون بذلك من حيث طبيعتهم، وإنَّما أعني أنَّ نظام المعرفة الذي تكَّون تاريخياً في أوروبا الغربية، والتراث المتداوَل فيها، والمخيِّلة الجماعية لأُممِها، تسرِّب إليهم طريقة تفكير تنتج نوعاً من المعرفة له صفات متَّسقة، أبرزها التحيُّز للذات الأوروبية.

تتمثَّل صعوبة المَهمَّة التي يضطلع بها هذا الكتاب، في عدم وجود دراسات وافية تناولت نظرة الفلسفة الأوروبية إلى الإنسان والمجتمع من زاوية نقد التمييز بين البشر. هذا في حدود ما اطَّلعتُ عليه حول هذا الموضوع، مِمَّا كُتب بالإنجليزية وتُرجِم إليها من اللغات الأوروبية الأخرى. والنصوص التي تعرَّضت إلى الموضوع تتناول في الغالب مفكِّراً واحداً، أو فترة تاريخية معيَّنة، وقد أفدتُ منها كثيراً في بناء الصورة الشاملة التي ستقدِّمها الفصول التالية.

فيما يخصُّ المصطلحات المستخدمة في الكتاب، فكلّها مألوفة لقراء الفلسفة، وليس بينها ما هو مستخدم بمعنى خاص إلَّا مصطلح المخيِّلة. ويُقصد به هنا الأُطر العقلية المُسلَّم بها، التي تُشارك في بلوَرة الفرضيَّات وصياغة الحُجج وتساهم بطريقة غير مباشرة في توجيه الخطاب المعرفي. والمصطلح الأقرب للتعبير عن المعنى الذي يُستخدَم به لفظ المخيِّلة الجماعية هنا هو مصطلح النموذج التفسيري، أو البارادايم (paradigm)، كما هو مستخدم في النظرية النقديَّة المعاصرة[5]. والفكرة الرئيسيَّة وراء المصطلح هي أنَّ المعرفة العلمية لا توجِّهها مُعطيات الواقع والنشاط

5 Stanfield, J. H.:The Nebulous State of American Race Relations Research: Anomalies and Paradigmatic Erosion and Decline, *Research in Ethnic Relations*, no. 7 (1994), 3-36.

العقلي الخالص، وإنما تحكمها تصوُّرات عامة عن المعرفة تضفي عليها قبولاً لدى المجتمع وتضمن لها اعترافه. وهي تصوُّرات ذات طبيعة متغيِّرة تحدَّد مضمونها أوضاع المجتمع المعيَّن وانشغالاته وخبراته ونُظمه الرمزية.

يضمُّ هذا الكتاب خمسة أقسام. يرصد أوَّلها مصادر المعلومات التي اعتمد عليها فلاسفة أوروبا في فهم شعوب العالم، ويأخذ الفيلسوف ميشيل مونتين نموذجاً للفكر الأوروبي في القرن السادس عشر، حين لم يكن فكر التمييز قد غلب عليه. ويتناول القسم الثاني ثلاثة من فلاسفة القرن السابع عشر الذين أرسوا التمييز بطريقة تدريجية، فيقدِّم واحداً من الذين مهَّدوا له وهو رينيه ديكارت، ثم أحد الذين عبَّروا عنه صراحة وهو غوتفريد لايبنتس، وواحداً من الذين برَّروه نظرياً ومارسوه عملياً وهو جون لوك. ويتناول القسم الثالث ثلاثة من فلاسفة القرن الثامن عشر الذين وسَّعوا نطاق فكر التمييز، وهم: ديفيد هيوم الذي تبنَّى موقفاً عنصرياً مالَ نحو العِرقيَّة، وإمانويل كانط واضع الأسس الفلسفية للنظرية العِرقية الحديثة، وجيرمي بنثام الذي ساند غزو الأوروبيين لمناطق الجنوب ودافع عن استيطانها. أمَّا القسم الرابع، فيختصُّ بفلاسفة القرن التاسع عشر، وهم: فردريك هيغل الذي صاغ فلسفة عنصريَّة متطرِّفة، يليه جون ستيوارت مِل الذي دافع عن غزو الأوروبيين لبلاد الآخَرين، ثم كارل ماركس الذي تبنَّى تمييزاً مستتِراً بقوانين التاريخ، يليه برتراند رسِل الذي طوَّر حُججاً تبرِّر استحواذ أوروبا على أراضي العالم. ويتناول القسم الخامس، ثلاثة فلاسفة من القرن العشرين أوَّلهم جان- بول سارتر الذي صاغ خطاباً ناقداً للتمييز غير مسبوق في تاريخ الفلسفة الأوروبية. يليه ميشيل فوكو، الذي رغم نقده للتأثيرات السالبة لارتباط المعرفة الأوروبية بالقوة، تغاضى عن آثارها على غير الأوروبيين. ثم جاك درِّيدا الذي اتَّخذ موقفاً محافظاً حيال فكر التمييز، رغم أنَّ فلسفته

التفكيكيَّة استهدفت في الأساس فضَّ منطق التراتب. وينتهي الكتاب بفصل عن أثر التمييز الفلسفي على المعرفة الأوروبية الحديثة ممثَّلةً في العلوم الإنسانية والاجتماعية، وهو بمثابة مناقشة لما توصَّلت إليه فصول الكتاب، وتعقبه خاتمة تلخِّص أهمَّ النتائج.

القسم الأول

بين فلاسفة أوروبا الغربيَّة وشُعوب العالم

مصادر معرفة فلاسفة أوروبا الغربيَّة بشعوب العالم

يبيِّن النظر في المصادر التي استقى منها فلاسفة أوروبا معلوماتهم عن شعوب العالم، أنَّها تستند إلى نصوص الرحَّالة والغزاة التي راجت في فترة بداية التوسُّع الأوروبي الخارجي أكثر من استنادها إلى تراث الإغريق، الذي يقول المؤرِّخون إنَّ الفكر الأوروبي استعاده وطوَّره في ما يسمَّى عصر النهضة. فالنصوص الفلسفية التي تتناول طبيعة المعرفة وعلاقة العقل بالجسد، وغيرها من موضوعات تخصّ الإنسان، ترتبط بالظروف التي واجهها الأوروبيون أثناء بدء غزوهم للعالم، ومحاولتهم فهمه وفهم شعوبه التي التقوها في تلك الفترة. لذا، تمثَّل أفكارهم استمراراً لقضايا سبق أن طرحها الفكر الفلسفي والعلمي لحضارات أخرى، احتكَّ بها الأوروبيون قبيل نهوضهم، فكثير منها طرحه مفكِّرو حضارة شرق وجنوب البحر الأبيض المتوسِّط (المسمَّاة "الحضارة العربيَّة الإسلاميَّة") قبل وقت طويل. ولهذا يبدو ديكارت أقرب إلى الفلاسفة المسلمين أكثر ممَّا يبدو قريباً إلى أرسطو أو إفلاطون أو فيثاغورث. فهو أقرب إلى الغزالي في بحثه عن المعرفة اليقينيَّة وإثبات وجود الخالق عبر منهج الشكّ، وأقرب إلى الخوارزمي باعتماده على الجبر في الهندسة التحليليَّة، وأقرب إلى ابن الهيثم في بحوثه حول البصريَّات المعنية بمساقط أشعَّة الضوء. وبالإضافة إلى هذا التقارب الفكري، فإنَّ قُرب ديكارت الزمني من حضارة جنوب المتوسِّط يبرِّر نِسبته إليها أكثر من انتسابه إلى حضارة الإغريق، الذين يبعدون عن عصره بحوالي ألفَي سنة.

لقد اتَّصلت الفلسفة الأوروبية بالحضارات المعاصرة لها كما هو حال كل حضارة ناهضة، لأنَّ من الطبيعي أن تأخذ الأمم بالمعرفة المعاصرة لها والأكثر تقدُّماً، لا أن تأخذ بموروث غابر. إنَّ تاريخ الحضارة الأوروبية الذي يفصلها عن تواريخ بقيَّة الأُمم وينسبها إلى منابع أوروبية نقيَّة، هو من مخرجات فلسفة تعتبر الحضارة الأوروبية نتاج (عِرق) متفوِّق لم يختلط ببشر آخرين يلوِّثون تاريخه. وبخلاف ما تدَّعيه هذه النظرية حول نقاء (العِرق) والهوية الأوروبية، فإن الصفحات التالية التي ترصد مصادر معرفة فلاسفة أوروبا بالشعوب توضح ارتباط تطوُّر الأوروبيين بلحظة انفتاحهم على العالم واتِّصالهم بشعوبه المختلفة. وتبيِّن أيضاً أن تلك المصادر لم تكن تتضمَّن معرفة ذات طابع عقلاني أو تستند إلى معلومات موثوقة، بل كانت نتاج جهود انتقائيَّة أملتها مخيِّلة تملك تصوُّرات زائفة عن شعوب العالم استمر خطاب الفلسفة الأوروبية يتزوَّد منها بالمعلومات، ففي وقتنا الحاضر ما زالت لغة بعض الفلاسفة الغربيين المعاصرين مُثقَلة بحمولات رمزيَّة تدين إلى تلك التصوُّرات.

تُرصَد هنا الكتب التي كانت أكثر شيوعاً وتداوُلاً بين فلاسفة غرب أوروبا في فترة القرن الثامن عشر، المُسمَّى عصر العقل أو عصر التنوير. فهو العصر الذي يُنسَب إليه اعتراف الفلسفة الأوروبية بتنوُّع مجتمعات العالم والدفاع عن عموميَّة العقل، واحترام اختلاف الثقافات. فإن ثبتَ هنا أنَّ فكر القرن الثامن عشر يتَّصف بالتحيُّز لما هو أوروبي ويعتمد على معرفة غير عقلانية؛ فالغالب أن تكون مصادر القرن السابع عشر أكثر اتِّصافاً بالتحيُّز من مصادر القرن الثامن عشر، لقربه من فترة الرحلات الجغرافية التي أنتجت النصوص التي أشاعت الخرافات عن الشعوب في أوروبا.

حتى القرن الخامس عشر، ظلَّ الأوروبيون يحصلون على معلوماتهم عن شعوب العالم من مصادر محدودة جداً، اعتمدت على نصوص الرحَّالة الذين كانوا يزورون بلاد الشرق، وعلى وصف الحُجَّاج المسيحيين للبلاد التي كانوا يمرّون بها في طريقهم إلى بيت المقدس. ومع نهاية القرن الخامس عشر وبداية

السادس عشر، بدأ الأوروبيون يستقون معلوماتِهم من مدوَّنات الرحلات إلى البلاد التي غزوها في ما سمُّوه (العالم الجديد)، والتقارير التي كانت تصدرها البعثات التبشيرية في تلك البلاد، والسِّير الذاتية التي كتبها الغزاة أو ما كتبه عنهم المؤرخون والأدباء. وكانت كل هذه النصوص تدعم مشاريع الجماعات التي تنشرها وتخدم تطلُّعاتِ أفرادها ومصالحَهم، سواء لدى السلطات في أوروبا أو في مستعمراتها. فقد كان ملوك أوروبا يدفعون بسخاء لمن يروِّجون لمشاريعهم التوسُّعيَّة، ويعرِّفون بها بوصفها جهوداً من أجل نشر المسيحية والحضارة. وساعد على زيادة أثر تلك النصوص أنَّ الترجمات المتبادَلة بين اللغات القومية الأوروبية كانت قد ازدهرت في القرن الثامن عشر، فبعد أن كان تأثيرها قاصراً على أدب الرحلات وقصص غزو البلاد البعيدة، وصلَ إلى مجال الفلسفة[1].

شكَّلت تلك النصوص الأرشيف المرجعي الذي استقى منه مفكِّرو وفلاسفة أوروبا معرفتهم بشعوب العالم، وحدَّدت مكانتَهَا في الخطاب الذي سيغذِّي المباحث الأخرى. وبذلك ساهمت في تحديد نظرة الأوروبيين إلى أنفسهم أيضاً، فرُفِعَ شأن ذاتهم الجماعية في مقابل الشعوب التي تمَّ غزوها، وأُشِيعت عنها صور غرائبية قلَّلت من إنسانيتها. وكان التمييز العِرقي أبرز ما وَسمَ جهود الأوروبيين في مجال رسم الفروق بين ذاتهم والآخرين. كتب باحث غربي عن تلك اللحظة التأسيسيَّة:

> **"برز (العِرق) في تصوُّر بعض الأوروبيين كطريقة لإضفاء العقلانية على الغزو والمعاملة الوحشية لمواطني أميركا والمستعبَدين الأفارقة، وكأيديولوجيا تُضفِي بنية على فكر التمييز الاجتماعي والاقتصادي والسياسي"**[2].

---

1 حول أثر ترجمة أدب الرحلات والتاريخ الطبيعي على الفلسفة الأوروبية في عصر التنوير، انظر:
Garrett, Aaron (ed.): *Routledge Companion to the Eighteenth Century Philosophy,* (New York: Routledge, 2014). pp. 50-53.

2 Smedley, Audrey; Race and the Construction of Human Identity, *American Anthropologist***,** vol. 100, no. 3 (Sep. 1998), 690-702. P. 694.

تُظهِر النظرة المدققِّة في ما كتبه الأوروبيون عن الشعوب الأخرى، عند بدءِ اتصالهم بآسيا وأفريقيا والأميركَتَين؛ أنَّهم لم يستندوا إلى معرفة جديدة اكتسبوها نتيجة ذلك الاتصال، فكل ما فعلوه هو أنهم أعادوا صياغة الفكر القديم الذي يتضمَّن قصصاً متوارثة عن الآخرين. لقد أُعيد ضبط لغةُ النصوص القديمة وصُبَّت في خطاب صِيغت حُجَجُه بطريقة متَّسقة، فوُلِد منها خطاب تمييزي أُلبِس ثوب العلم وتداوله الفلاسفة.

أوضحت دراسة مسحيَّة لخمسمئة مكتبة من مكتبات مفكِّري القرن الثامن عشر، أنَّ الكتاب الذي وضعه المفكر الأبرز لعصر التنوير في مجال الطبيعة جورج – لوي بفُّون (George Louis Buffon 1707–1788) بعنوان "التاريخ الطبيعي"؛ يُعدّ الكتاب الثالث من حيث سعة انتشاره بين مفكِّري أوروبا في عصر التنوير. ولأنَّ الرجلَ كان من المفكرين الذين يتبنُّون نظرة عِرقيَّة، فإنَّ معظم ما تضمَّنه كتابُه لم يتجاوز وجهات نظرٍ متحيِّزة صِيغت بأسلوبٍ سرديٍّ لا يعتمد أبسطَ قواعدِ التثبُّت من صدق الخبر، جمَعَها بطريقة عشوائية من نصوص غير مُتَّسقة كُتِبت عن أفريقيا، ركَّز فيه على كل ما هو غريب. حدث هذا في وقت كانت فيه المعرفة غير الأوروبية قد عالجت طرق نقل الخبر وطوَّرت مِنهجيةَ فحصِه على ضوء حركة المجتمعات والدول والحضارات، كما في مع "علم العمران" الخلدوني الذي وُلِد في القرن الرابع عشر الميلادي.

من المصادر الأخرى التي شكَّلت مخيِّلةَ مفكِّري وفلاسفةِ أوروبا إبَّان عصر التنوير، كتاب الأب برفو (Antonie Francois Prevost 1697– 1763)، الذي طُبِع لأول مرَّة في لندن سنة 1745م[3]. وهو كتاب تبع نفس المنحى الانتقائي الذي يركِّز على ما هو شاذ في المجتمعات التي تناولها، وقد صدرت نسخته

---

3 ظلّ لقب أب (Abbe)، الذي يحمل دلالات دينية في أوروبا مستخدماً لعدد من الكتاب الذين أثروا على عصر التنوير، إلّا أنَّ التفاسير المعاصرة التي تميل إلى تصوير فكر التنوير على أنه فكرٌ لا ديني تستبعدهم من نطاقه. ويوضّح هذا اللقب أنَّ المعرفة بالشعوب غير الأوروبية تأثرت بمخيلة الجماعات الدينية أيضاً. حول تأثير كتابات الأب برفو ونشاطه الصحفي على عصر التنوير، وعموم من تلقّبوا بلقب (أب)، انظر:
Ducheyne, Steffen: *Reassessing the Radical Enlightenment*, (London and New York: Routledge, 2017). pp. 207-211.

الأولى في أربعة أجزاء خصَّصَ المؤلف واحداً منها لأفريقيا. وبعد النجاح الكبير للكتاب، قام المؤلف بترجمته إلى الفرنسية ونشَرَه في ثمانية أجزاء، بيعت أيضاً بسرعة. وبسبب مشكلاتٍ مالية واجهته، أضاف سبعةَ أجزاءَ أخرى، فطُبِعت الأجزاء الخمسة عشر بين الأعوام 1746–1759م بعنوان "التاريخ العام للرحلات". ولقي الكتاب نجاحاً كبيراً أيضاً، فقام المؤلف مرة ثانية بتضخيمه وطبع منه واحداً وعشرين جزءاً. وللإقبال الجماهيري الهائل على شراء الكتاب، صعب على عامَّة الناس امتلاكُه. وفي سنة 1789م، التي هي سنة الثورة الفرنسيَّة، طبعَ الناشر كلَّ جزءٍ منه في أربعةِ أجزاءَ صغيرة[4]. هذا التضخيم الهائل لكتاب لا يملك كاتبُه معلومات دقيقة عن موضوعه، يوضِّح مقدار ما امتصَّته الثقافة الأوروبية من خرافات عن شعوب العالم، خاصة الأفارقة. تُرجِم هذا الكتاب إلى كثير من اللغات وقُرِئ في معظم بلاد أوروبا الغربية، ولأنَّه حَمَل ظلالاً واضحة لصراعات الأوروبيين في المستعمَرات والعداءات بينهم؛ جاء انعكاساً لتصوُّرهم عن أنفسهم، مثلما كان انعكاساً لمخيِّلتهم عن شعوب العالم[5].

صار كتاب برفو الكتاب الأوسع تداولاً في أوروبا الغربيَّة طوال القرن الثامن عشر. واتَّخَذَه معظم مفكِّري التنوير مصدراً للمعرفة عن شعوب العالم، وعن أفريقيا خاصة. لكنَّه كان كتاباً في غاية التناقض، يطلِق أحكاماً معمَّمة على شعوب غير محدَّدة الموطن، ويورِد عنها أوصافاً لا تُصدَّق. ولكي يضفي على معلوماته صِدقاً، ينسبها إلى قائل مجهول مسبوقة بكلمة "ويُقال ..."، دون أن يحدِّد هُويَّة القائل ولا مصدَرَ النص المنقول. وكانت معظم اقتباساته تخاطب مخيلةً أوروبية تحيط المجتمعات الأخرى بنسيج من الغرابة. ولأنَّ

4 Foutz, David; Enlightenment, Scientific Racism and Slavery: A Historical Point of View, *Falsafeh*, vol. 36, no. 3, (Autumn 2008), 5-24. P. 7.

5 Delon, Michel (ed.): *Encyclopedia of Enlightenment, Vol. 1: A-L*, (New York: Routledge,). p. 489.

الأوروبيين لم يرتادوا مناطق أفريقيا الداخلية حتى منتصف القرن التاسع عشر، أخذ معظمهم معلوماته عن شعوبها من كتبٍ كهذه، ومن نصوص تعود إلى العصور الوسطى[6]. ولقد اعتمد على هذا الكتاب كثيرٌ من مفكِّري التنوير في فرنسا وبريطانيا وألمانيا.

في الحضارات غير الأوروبية، كانت مثل تلك المعلومات غير الموثوقة تُدرَج ضمن المعرفة الشعبية، ففي الفترة التي بلغت فيها الثقافة العربية أَوْجَها تطوَّر نوع من المعرفة المُسَلِّية عُرِف باسم "أدب المجالس"، احتوى معارف ذات طبيعة خرافيَّة عن شعوب العالم كُتبت بلغة رفيعة وعُدَّت نوعاً من النثر الأدبي، لكنَّها لم تُتَّخَذ مصدر معرفة علمية عند العرب. أمَّا في أوروبا، فقد أُخِذت تلك النصوص بجدِّية، وعُدَّت مصدرَ معرفة علمية استثمرها الفلاسفة. وهذا يفسِّر لماذا بدأ الأوروبيون منذ تلك الفترة يصيغون ما اعتبروه بحوثاً علمية تتَّخذ شعوبَ الجنوب موضوع دراسة. والتأثير الذي مارسه ذلك الركام من النصوص العشوائية على الفكر الأوروبي هو الذي يفسِّر لماذا تحفَل محاضرات أساتذة الجامعات الأوروبية من الفلاسفة اللامعين، أمثال كانط وهيغل، بالخرافات عن أفريقيا.

يظهر اعتماد فلاسفة القرن الثامن عشر على نصوص الرحَّالة في القاموس الفلسفي لفولتير (Voltaire 1694–1778). وهو عبارة عن مرجع يضمُّ خليطاً من موضوعات مرتَّبة ألفبائياً، تُورِد عن شعوب العالم وثقافاتها معلومات غير مترابطة منقولة عن مصادر غير موثوقة، ومعظمها مجهول المصدر. ورغم أنَّ القاموس يتَّسم في ظاهره بالتقدير للثقافات غير الأوروبية، إلَّا أنَّه ينقل بكثافة عن مصادر المبشِّرين والمغامرين والمستكشفين بلا تمحيص، بل ينقل عن ماركو بولّو الذي كتبَ عن الشرق في القرن الثالث عشر، بينما كتب فولتير قاموسه في القرن الثامن عشر. وهذا الفارق الزمني الكبير يوضِّح إلى أي حد كانت المعرفة الأوروبية، الموصوفة بأنَّها "حديثة"، قريبة من فكر العصور

6 Foutz, David; Enlightenment ..., p. 6.

الوسطى. وينقل فولتير أيضاً عن كتب عربية قديمة لا يشير إلى أسماء مؤلفيها، فيكتب "قال كاتب عربي..."، دون أن يعنيه إن كانت المعلومة موثوقة أم لا، متلقِّفاً أيَّة حكاية قد تدعم وجهة نظره[7].

على سبيل المثال، احتوى القاموس على مادة مطوَّلة من ثلاثة أجزاءَ جاءت تحت عنوان (آكلو البشر) (Of Cannibals)، ضمَّت قصصاً عن أكل لحوم البشر عند غير الأوروبيين. ورغم أنَّ فولتير أورد قصصاً تؤكِّد وجود الممارسة ذاتها في بعض بلاد أوروبا، من بينها وطنه فرنسا؛ إلا أنَّه كان يُورد حوادث أوروبا كحالات عارضة سببها نقص الطعام في ظروف الحرب والحصار، أمَّا فيما يخص الشعوب غيرَ الأوروبية فقد عدَّ تلك الممارسة، في عدد من الحالات، جزءاً من ثقافاتها. ورغم تعاطفه مع الشعوب التي اضطهدها الأوروبيون إلّا أنَّه لا ينتقد تصويرهم ككائنات متوحِّشة، ولا يتجنَّب توظيفه لتلك الصور. وهو يفعل ذلك بخصوص الشعوب التي كانت مضطهَدة في أوروبا نفسها، فينقل ما روَّج له الإنجليز من أن الإيرلنديين يعيشون على أكل البشر. وكان تشويه صورة الإيرلنديين مصدره ادِّعاء الإنجليز أنَّهم يسعون لنقل شعبها من مرحلة التوحُّش إلى مرحلة التحضُّر، لتبرير احتلال الأراضي الإيرلندية. وإلى جانب ما أورده في قاموسه عن تلذُّذ شعوب أميركا بأكل البشر، نقل فولتير قصَّة امرأة إيرلندية تبيع شمعاً مصنوعاً من دِهن أجساد الجنود الإنجليز. وكان هذا النوع من الروايات لا يستهدف فقط تبرير استيلاء الإنجليز على الأرض، وإنَّما يُراد به تبرير استعبادهم للإيرلنديين، الذي تشير أدلَّة معاصرة إلى استمراره حتى القرن السابع عشر[8].

---

7 انظر العديد من هذه الأمثلة في:
Voltaire; *The Philosophical Dictionary*, (London: Wynne and Scholey, 1802).

8 أوضح باحثٌ أنّ عدد الإيرلدنيين المستعبَدين في جزيرتي جمايكا وباربادوس في القرن السابع عشر كان قريباً جداً من عدد الأفارقة المستعبَدين فيهما، إن لم يكن مساوياً له، انظر:
Smedley, Audrey; Origin of the Idea of Race, papaer presented at the conference "Race, Human Variation and Disease: Consensus and Frontiers, the American Anthropological Association, held at Warrenton, Virginia: 14-17, 2007.
http://www.understandingrace.org/resources/pdf/disease/smedley.pdf.18\9\2019.

من النصوص التي ساهمت في تغذية التفكير العِرقي لدى الأوروبيين في القرن الثامن عشر، ما كتبه بيتر كولب (Peter Kolb 1675-1726)، الألماني الذي سافر إلى رأس الرجاء الصالح في مَهمَّة هدفها حساب خطوط الطول على الكرة الأرضية. لكنَّ كولب بدلاً من أن يضع كتاباً في الفلك، عاد بكتاب عن شعب (خويخوي) (Khoikhoi)، الذي عُرِف آنذاك في أوروبا باسم (الهوتنتوت) (Hottentots)[9]. وكان الأوروبيون قد اعتبروا ذلك الشعب أقرب إلى الحيوانات، إلَّا أنَّ كولب وضعهم ضمن المجتمعات البشرية، وأوضح أنَّهم يملكون نظاماً اجتماعياً وتقاليدَ حُكم ومنظومةَ طقوس. ومن نصوصه تلك اشتُقَّت نصوص كثيرة ادَّعى مؤلفوها أنَّهم زاروا منطقة جنوب أفريقيا، وكان بينها كتاب حملَ عنواناً جاذباً للقراء في تلك الفترة، هو: مجموعة عامّة جديدة من الرحلات والأسفار (A New General Collection of Voyages and Travels)، نشره كاتب اسمه توماس أشتلي في سنة 1746م، قال فيه إنَّ مجتمعات الهوتنتوت تتميَّز ببراءة تامة.

كما الكتب المذكورة سابقاً، حظيَ كتاب أشتلي باحتفاء فلاسفة أوروبا. وكان جان جاك روسو من الذين وظَّفوا آراءه، إلى جانب نصوص كولب، لخدمة فلسفته، فصاغ منها تلك الشخصيَّة الافتراضيَّة التي سمَّاها "البدائي النبيل". ولأن كتاب كولب ثبَّت فكرةَ أنَّ الأفارقة رغم وحشيَّتهم يتَّصفون بالقدرة على التعلُّم؛ استنتج مفكِّرو التنوير من هذه الآراء أنَّه يمكن نقل المتوحِّشين إلى مرحلة الحضارة. كانت النتيجة المباشرة لاستثمار هذه المعرفة الملتبسة، ابتكار نظرية عِرقيَّة تقول بوجود تراتب طبيعي بين البشر، يضع (البِيض) في القمة ويمنحهم حق نشر الحضارة بين المتوحِّشين، لأنَّ لديهم قابلية للتحضُّر.

9 Good, Anne; The Construction of an Authoritative Text: Peter Kolb's Description of the Khoikhoi at the Cape of Good Hope in the Eighteenth Century, *journal of Early Modern History,* vol. 10, no. 1-2 (2006), 61- 94. pp. 69-70.

نتيجة لهذه التصوُّرات، وبعد أكثر من مئة سنة من الفترة التي وصّفَ فيها كولب شعوبَ جنوب أفريقيا، تعامَلَ بعضُ مفكِّري القرن التاسع عشر من الأوروبيين مع تلك الشعوب على أنَّها كتلةٌ صمَّاء، تمثِّل عِرقاً منحطَّاً. ففي النصف الثاني من ذلك القرن كتب فرانسيس غالتون، محدِّثاً مواطنيه الأوروبيين عن شعوب جنوب أفريقيا:

"عندما أقول أورلام (Oerlam) أو هوتنتوت أو بُشمَن (Bushman)، فإن نفس الفرد الأصفر اللون، الأفطس الأنف، ذو الشعر الأقرب إلى الصوف، هو ما ينبغي أن يستحضره ذهن قارئي العزيز، فهم يختلفون فقط في مقدار القذارة والعُري. والمقياس الحقيقي الأعلى المعتمد هنا؛ هو ذلك [الإنسان] الذي يتهندم بطريقة محترمة في يوم الأحد، ويعرف شيئاً من القراءة والكتابة، أمّا المعيار الأدنى فهو البدائي"[10].

يوضِّح هذا النص كيف كان مفكِّرو أوروبا يتجرَّأون على وصف شعوبٍ لا يعرفون عنها شيئاً، ويعطون أنفسهم حقَّ التقليل من مكانتها، ويمهِّدون لاضطهادها باستثمار معارف ساذجة تُنظَّم وفق تقنيات خطاب تمييزي. ففي البداية تُضمُّ مجموعات عديدة من البشر: أورلام، هوتنتوت، بُشمَن، في كتلة واحدة بحسب التقدير الذاتي للمفكِّر، رغم اختلافها عن بعضها. ثم يُصطَنع فرق بينها وبين الأوروبيين على أساس معيار معيَّن، وأخيراً تُنسَب إلى تلك الجماعات صفات سالبة ينتقيها الأوروبي وفق هواه، مثل (العُري والقذارة) لدى غالتون، وبهذه الطريقة تُزاح تلك الجماعات عن فضاء الإنسانية، التي تُخَصَّص للأوروبي وحده. وتبيِّن هذه التقنية الخطابية، التي تصدر عن منظور ذاتي خالص، أنَّ فكر التمييز الأوروبي يقوم على إملاءات مخيِّلة جماعية يُكسبها الفلاسفة نظاماً عقليَّاً.

10 Isaac, Benjamin: *The Invention of Racism in Classical Antiquity,* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2004). P. 326.

هذه الطريقةَ في النظر إلى البشر ، ستقابلنا لدى معظم الفلاسفة الأوروبيين. ويكمُن الفرق في نوع التفسير الذي يتبنَّاه الفيلسوف المعيَّن، والذي بناءً عليه يقترح نوع الإجراءات التي يراها تناسب السيطرة على الشعوب. في فلسفته، كان غالتون يرى أنَّ التحكُّم بالخصائص البايولوجية للأعراق، والذي يؤدِّي إلى سيادة (العِرق الأرقى) وتقليل تكاثر (الأعراق الأدنى)؛ يمثِّل عملاً إنسانياً يستهدف تحقيق الخير للبشرية كلها. وعلى هذا النحو تصبح (الأعراق) المتدنِّية، بموجب مصلحة الإنسانية، تستحق أن تُعامل بطريقة تقود إلى تلاشيها. كانت مِثل هذه الأحكام الصادرة عن مركزية تمليها معرفة متوهَّمة، تُقدَّم في أوروبا باعتبارها تفكيراً علمياً حتى منتصف القرن العشرين، كما سيتضح. وهنا اختلاف تقاليد التمييز في أوروبا عن تقاليده لدى الأمم الأخرى، التي لم تُضفي عليه صفة العلم، وهذا ما يستوجب فضَّ وهْمِ أنَّ النظرة الأوروبية للإنسان والمجتمع تقوم على العقلانية.

شكَّلَ تفسير اختلافات البشر المستندُ إلى فكرة الفروق الطبيعية، استعادةً لفكرة أرسطو القديمة، التي تدَّعي أنَّ الفرق بين العبيد والأحرار من صنع الطبيعة، وأنَّ في الاستعباد خيرٌ للطرفين، وللإنسانية كلها. ويعود غالتون إلى فلسفة العِرقية ليدخلها إلى العصر الحديث من باب علم الوراثة، ليعطيها صورة (علم حديث) يدَّعي خدمة الإنسانية. وبالمثل، فإنَّ تصوُّرَ كثيرٍ من المفكِّرين الأوروبيين لما هو إنساني لا يقوم على فكرة أنَّ البشرَ متساوون في مكانتهم، وإنَّما يقوم على أنَّ مصلحتهم تتمثَّل في عدم تساويهم، والتسليم بتفاوتهم، بزعم أنَّ التمييز يفسح المجال لتكاثر (العِرق الأرقى) وإيجاد بشر أذكياء يقودون (الأعراق الأدنى) نحو مصلحتها التي تعجز عن تحقيقها.

هذا ما دعا هدسون نيكولاس لأن يقول إنَّ منطق التراتُب العِرقي المُصطَنَع ضد غير الأوروبيين هو نفسه الذي برَّر به النازيون ممارساتهم العنصرية

ضد بقية الأوروبيين[11]. ويقول إيزاك بنيامين إنَّ غالتون لم يكن بوسعه أن يطوِّر نظريته العِرقية إلا بعد أن أقام إمانويل كانط ارتباطاً وثيقاً بين (العِرق) والبيولوجيا[12].

أدَّى انتشار هذا النوع من الكتب التي رُصدت هنا إلى شيوع ثقافة عنصرية في أوروبا، فصار ممكناً للمفكِّرين أن يتبنَّوا مواقف تمييزية صريحة إلى جانب دفاعهم عن ما سمّوه "حقوق الإنسان"، دون أن يروا في ذلك تناقضاً. لقد ارتسم في اللا وعي الأوروبي فاصلٌ بين البشر ينسب كل ما يمثِّل الإنسانية إلى أوروبا، وينسب اللا إنسانية إلى العالم غير الأوروبي، وأصبح هذا شرطَ التفكير العلمي والفلسفي في أوروبا، ولم يكن ممكناً الإفلات منه إلا في أحوال نادرة جداً.

حالياً، يعتقد بعض المثقفين أنَّ عِرقيَّة القرن التاسع عشر كانت مجرَّد انحراف عن المسار الحقيقي للفكر الأوروبي الذي يقوم على المساواة والعدالة، والذي يمثِّله فكر التنوير. وهذا اعتقاد خاطئ؛ لأنَّ فكر التنوير لم يحقّق قطيعة مع الفكر التمييزي للعصور الوسطى، وكل ما فعله أنَّه نقلَ مؤشِّر الفروق من فضاء التعصُّب الديني إلى فضاء التفكير العقلاني. ولأنَّ مفكِّري القرن السادس عشر كانوا يرون شعوب الجنوب أقرب إلى الحيوانات، واصطنعوا فاصلاً بينها وبين أُمم أوروبا بأن جعلوهم نوعَين بشريَّين لا صلة بينهما؛ أعاقَ ذلك القول بوحدة النوع البشري، التي تتيح إقامة تراتب بين أعضائه يعطي الذين يحتلُّون المكانة العليا حقَّ نقل الحضارة إلى الآخرين بالقوة.

مؤخَّراً، رأى أحد الباحثين ضرورة إجراء بحوث تاريخية ترصُد كيف وظَّف الأوروبيون أفكار فلاسفة التنوير في مجال تطوير طرق السيطرة على الآخَرين،

11 Nicolas, Hudson: 'Hottentots'and the evolution of European racism, *Journal of European Studies*, vol. 34, no. 4 (2004): 308–332. P. 325.

12 Isaac, Benjamin: *The Invention* ..., P. 109.

معتبراً أن هذه المَهمَّة تكتسب ضرورة في ظل مشاريع الدفاع عن فكر التنوير، الجارية حالياً في الغرب[13]. وكمثال على أثر عصر التنوير في تطوير النظرة العِرقية، عرَض ذلك الباحث ما كتبه واحد من مفكِّري التنوير الفرنسيين، وهو بارون ويمفن (Baron de Wimpffen 1744-1814)، عن إمكانية توظيف التزاوج بين الأوروبيين والأفارقة لإنتاج (عِرق) مختَلَط، يعين الحكومة الفرنسية على فرض الاستقرار في مستعمراتها. وقد جاء ذلك في وقت كانت التوترات بين الفرنسيين ومستعبَديهم من الأفارقة قد بلغت ذروتها في مستعمَرات البحر الكاريبي. ويوضِّح الباحث أنَّه قبيل بروز أفكار التحكُّم بتوالد (الأعراق)، نُشِر كتابان في العام 1776م تناولا موضوع التزاوج العِرقي من وجهة نظر عملية، واستهدفا حلِّ المشكلات السياسية والاقتصادية والعسكرية للاستعمار الفرنسي عن طريق تعميق التمييز بين البشر وتقنين قواعد التراتُب[14].

هذا يشير إلى أنَّ مصادر المعرفة التي اعتمد عليها فلاسفة التنوير لم تكن ذات أهداف نظريَّة فقط، بما أنَّها سعت إلى تقديم حلول عمليَّة لمشكلات إدارة المستعمَرات بحيث تساهم في تيسير عملية استمرار السيطرة على شعوبها. إنَّ دراسة طبائع البشر وأنماط سلوكهم وتوظيفها لخدمة مصالح الأُمم الأوروبيَّة هو الذي سينتج مجالات مثل الأنثربولوجيا والتخطيط الحضري ودراسة السكان، وغيرها من مباحث تبدو اليوم كأنَّها معارف محايدة لا علاقة لها بتاريخ السيطرة وخدمتها.

إنَّ مصادر المعرفة التي رُصِدت هنا، والتي زوَّدت مفكِّري عصر التنوير بمعلومات صِيغت من وجهة نظر متحيِّزة؛ هي التي رسمت الفارق بين الفترة

---

13 Nelson, William Max; Making Men: Enlightenment Ideas of Racial Engineering, *The American Historical Review*, vol. 115, no. 5 (December 2010), 1364-1394. pp. 1385-86.

14 المرجع السابق، ص 1365.

التي كان فيها الفكر الأوروبي غير معني بتطوير فلسفة تمييزية على أسس تدّعي طابع العلم في العصور الوسطى، والفترة التي صار فيها معنياً بذلك، وهي فترة العصر الحديث. والفيلسوف الذي سيتناوله الفصل التالي هو الذي يمثِّل اللحظة الفارقة بين هاتين الفترتين.

ما قبل هيمنة منظور الذاتيَّة: ميشيل مونتين

عندما غزا الإسبان أميركا في منتصف القرن السادس عشر، واجهوا لأول مرة سؤال كيف يتعاملون مع بشر آخَرين غير جيرانهم الأوروبيين، فهم لم يتَّصلوا قبل ذلك بشعوب أخرى سوى العرب والأفارقة الذين حكموا الأندلس. وكان دفاع المثقَّفين الإسبان عن غزو أميركا قد بدأ في سنة 1512م، بإعلان عدد من الأكاديميين أنَّه يحقُّ لملك إسبانيا احتلال أميركا وفرض العبودية على شعوبها، بحجَّة أنَّه يقود "حرباً عادلةً" ضدهم[1]. وبسبب معارضة بعض رجال الدين لتلك الحرب خاض مثقَّفو إسبانيا جدالات طويلة لتبريرها، ففي سنة 1539م ألقى فرانسيسكو فيتوريا (Fransisco de Vitoria 1483–1546)، الأستاذُ بكلية سلامنكا، محاضرة حول مبرِّرات شنِّ الحرب على مواطني أميركا. وتتلخَّص أهمية مساهمة فيتوريا في أنَّها كانت أول صياغة فلسفية للحُجَّة التي سيستخدمها الأوروبيون مبرِّراً لجميع حروب الاستعمار بعد ذلك، وهي أنَّها حروب عادلة لأنها تَهَب أرضاً زائدة عن حاجة مواطنيها إلى من يحتاجونها، أي إلى الأوروبيين.

عقب محاضرة فيتوريا بعدد من السنوات عُقِدت مناظرة حول الحرب بين الأب بارتلومى لاس كاساس (Bartolomé de Las Casas 1484–1566) وخوان خِينيز سِبولفِدا (Juan Ginés de Sepúlveda 1494–1573)، الأستاذ بجامعة سلامنكا، ونُظِّمت المناظرة أمام القضاء في سنة 1550م بمدينة "بلد الوليد" في إسبانيا. في تلك المناظرة، دافع لاس كاساس عنَ مواطني أميركا بأنَّهم لم يرتكبوا جرماً أو يخرقوا قانوناً، وردَّ سِبولفِدا بأنَّهم خرقوا قانون الطبيعة

1 Sonneborn, Kiz; *Choronology of American Indian History,* (New York: Infobase Publishing, 2007). P. 32.

نفسه لأنَّهم يأكلون البشر ويقدِّمون الأسرى قرابين لأصنامهم، وخلص إلى أنَّ الحرب ضدهم تهدف إلى حماية الَّذين قد يقعون ضحايا تلك الممارسات.

منذ تلك اللحظة، استخدم الفلاسفة الأوروبيون لشعوب أميركا وصف "آكلي البشر". وصار التعبير مألوفاً في مناقشاتهم عن مكانة أولئك المواطنين، واستُخدِم بواسطة فلاسفة كثيرون منهم ديكارت ولايبنتس وفولتير، الذين تلقَّوا بيقين تام المعلومات الزائفة التي روَّجها الغزاة الإسبان عن شعوب أميركا، ولم يُخضعها للنقد إلا قليلون من المفكرين، كان أبرزهم الفيلسوف الفرنسي ميشيل مونتين (Michel Eyguem de Montaigne 1492–1533).

يُعدُّ مونتين أهم فلاسفة النهضة الفرنسية الذين أثَّروا على رينيه ديكارت. وفي وقت قريب بدأ عدد من الباحثين يهتمُّون بفكره لقربه من الفلسفة المعاصرة. وكان مونتين قد صنَّف نصوصه تحت نوع كتابة فلسفية جديدة سمَّاها "المقالات" (The Essays)، وهي نصوص وضعته ضمن كبار الأدباء في زمنه. واستطاع أن يرفع هذا الصنف من النصوص القصيرة إلى نوع قائم بذاته من الكتابة، فتبنَّاه بعده فلاسفة كثيرون منهم بيكون ولوك وبركلي وهيوم، فصار شكلاً راسخاً من أشكال الكتابة الفلسفيَّة.

استهدف مونتين قلْب التراتب التقليدي الذي أقامته الفلسفة الأرسطية بين ثنائيات الإنسان/الحيوان، الفكر/المادة، الحضارة/البربريَّة. وتسبَّبت جرأته هذه في أن أهمل مؤرِّخو الفلسفة آراءه حتى القرن التاسع عشر، ووصفوها بأنَّها ذاتيَّة. ولكن هذه السمة المميِّزة لفلسفته بدأت تلقَى تقديراً في الوقت الحاضر بعد أن استهدَفت اتجاهاتُ ما بعد البنيوية، وخاصة التفكيكيَّة، نقد منطق التراتب النصِّي المستند إلى الثنائيات. واليوم تُعدُّ فلسفة مونتين نقطة مُهمَّة في تفسير المسار التاريخي الذي اتَّخذته الفلسفة الأوروبية، لأنَّها الأقرب إلى العصر الحديث وأعمق تعبيراً عن إشكاليته من نتاجات مفكِّرين آخَرين كانوا يُتَّخذون

نقطة بداية للفلسفة الأوروبية، ومن هنا يُستنتَج أنَّ استبعاده من تاريخها لم يكن بلا وظيفة.

كانت فترة منتصف القرن السادس عشر التي تكوَّنت فيها أفكار مونتين هي فترة بزوغ الذاتيَّة الأوروبيَّة، التي لم تكن الجدالات التي أثارتها حول مبرِّرات غزو العالم قد حُسِمت بعدُ، ولم تستقر لصالح أوروبا وتعطيها حق السيطرة على الشعوب، كما سيحدث بعد ديكارت. وكان مونتين من أصل يهودي، هاجرت أُسرتا والديه من إسبانيا بسبب القمع الذي عاشه أسلافهم هناك بعد زوال حكم المسلمين لغرناطة. وبهذه الخلفيَّة كان مفهوماً أن يميل مونتين إلى الدفاع عن الذين يتعرَّضون للقمع.

لكي يردّ على الفلاسفة الذين وضعوا شعوب أميركا في مكانة أدنى من الأوروبيين بتهمة أكل البشر؛ التزم مونتين أسلوباً فلسفيَّاً شبيهاً بالإستراتيجية التفكيكيِّة التي طوَّرها جاك درِّيدا في النصف الثاني من القرن العشرين، فكان يبحث عن ممارسات لدى المجتمعات الأوروبية تتضمَّن عنفاً يُماثل أكل البشر ليقارنها بسلوك أهل أميركا، ثم يقلب حُجَّة المفكرين الأوروبيين ضدَّهم، ناقضاً خطابهم.

بعد أن التقى مونتين بعض مواطني أميركا في سنة 1562م، من الذين نُقِلوا إلى أوروبا، كتب أطروحته الشهيرة التي أعطاها عنوان: (عن آكلي البشر) (Of Cannibals)، والتي نشرت في سنة 1577م. فأشار إليهم بذلك الاسم الدارج في أوروبا لأنَّ الأطروحة تستهدف نقد النظرة السائدة عنهم، أمَّا في نصه فقد استخدم ألفاظاً تُظهِر التقدير لتلك الشعوب. في هذه الأطروحة عارض مونتين مزاعم انحطاط مواطني أميركا وأنَّهم أقلّ إنسانية وأخلاقاً من الأوروبيين. وأوضح أنَّ حِرص الرحَّالة والذين سُمُّوا (مكتشِفين) على تحصيل الشهرة والمكانة وكسب المال من كتابتهم، جعل أوصافهم لشعوب أميركا وعاداتها غير دقيقة، فكتب حول ضرورة الحصول على معلومات موثوقة عن الشعوب الأخرى:

"إنَّنا في حاجة إلى إنسان إمَّا أن يكون في غاية الأمانة والصدق، أو أن يكون بسيطاً إلى حد أنَّه لا قدرة له على نسج الأكاذيب وجعلها مقبولة. وليس له تحيُّزات فكريّة"[2].

بلغ شك مونتين في مصادر المعرفة المتداولة في زمنه أنَّه ساوى بين مطلب الصدق وبساطة العقل، التي قد تبلغ مستوى انعدام القدرة على التفكير. وهذا يبيِّن إلى أي حد اختلطت المعرفة في تلك الفترة بالمعلومات الزائفة، حتى أدّى ذلك إلى أن يتبنَّى مونتين موقفاً شكيّاً تجاه كثير من الأطروحات الفلسفية في عصره. أمَّا من سيأتون بعده من الفلاسفة فسيسلِّمون بصحَّة تلك المصادر ويأخذون عنها دون تمحيص.

في ذلك المقال صحَّحَ مونتين سؤال: هل لمواطني أميركا أرواح؟ وهو سؤال كان قد طرحه رجال دين ومفكِّرون أوروبيون على البابا في روما، واستأثر بكثير من المناقشات الفلسفية آنذاك. وبدلاً من التساؤل عن وجود أرواح لدى مواطني أميركا، تساءل مونتين عن القدرة على الإجابة عن هذا السؤال، فكان أول من تساءَل عن إمكانية معرفة الروح.

سأل مونتين: ما الذي أعرفه؟ ثم أجاب بأنَّه ليس لدى الإنسان معرفة بمعرفته. ولأنه شكَّ في إمكانية معرفة طبيعة المعرفة، قال إنَّه ليس على يقين من صدق محتواها. وبخلاف ما ساد زمنه من حماس للمعرفة اليقينيَّة، طالب مونتين بضرورة أن يعتمد منهج المعرفة على شيئين، هما التساؤل والتجربة، لكنه لم يتَّخِذ من الشك مذهباً، وامتنع فقط عن القطع بيقينيَّة المعرفة. أمَّا عن الموضوع الأساس الذي طُرح في زمنه، وهو إمكانية معرفة الروح؛ فقد قال مونتين باستحالة تحصيل معرفة قاطعة بالروح لطبيعتها غير الثابتة. فلأنَّه اعتبر أنَّ الحركة المستمرة تمثِّل أهمَّ خواص الروح، قال إنَّها تشكِّل أبرز صعوبات الإحاطة بها.

---

2 Montaigne, Michael; *Essays, vol 1,* (London: C. Baldwin, 1811). p. 242.

هكذا انتقل مونتين من التساؤل عن تصنيف أرواح الشعوب غير الأوروبية إلى التساؤل حول: كيف يمكن معرفة الروح؟ ولأنَّ الروح كانت تُوصف آنذاك بأنَّها القوة العاقلة المنتِجة للمعرفة؛ تحوَّل سؤاله ليتناول طبيعة المعرفة نفسها. وبهذا كان أول الذين ربطوا مسألة وجود النفس بسؤال المعرفة، لارتباط كليهما بالعقل والفكر، وافتتح الأسئلة التي رسمت المسار الذي سيسير فيه ديكارت بعده.

نظر مونتين أيضاً في المعايير التي تعتمدها الثقافة الأوروبيَّة في فهم الإنسان، فسعى لاستكشاف المصادر التي استمدَّت منها الفلسفة دعاوى صدقها، وأثار الشكَّ في قدرة الثقافة الأوروبيَّة على الحكم على الثقافات الأخرى، بما أنَّها تتبنَّى مرجعية ذاتيَّة تحكُم على كل شيء بمنظورها الخاص. علَّق مونتين على ادِّعاء الأوروبيين أنَّ الشعوب الأخرى ذات طبيعة متوحِّشة بقوله:

> **"إنَّ أولئك الناس متوحِّشون فقط في الحد الذي يمكننا أن نصِف فيه الفاكهة التي أنتجتها الطبيعة، في حالتها المألوفة، بأنَّها متوحِّشة. في حين أنَّ الطبيعة التي صنعناها نحن بالاستئناس وحرفناها عن مسارها المألوف هي التي يجب أن تُوصَف بالتوحُّش. فالأولى تحتفظ بحيويَّة وأصالة ميزاتها الطبيعية الأكثر فائدة، [بخلاف] نباتاتنا المستأنسة، التي فرضنا عليها أن تُشبِع ذائقتنا الفاسدة"**[3].

لا يسعى مونتين من وراء هذا الرأي إلى التعاطف مع من يعيشون حياة طبيعية، على طريقة روسو الذي يمجِّد الحياة البدائية بحنين تلهبه الحضارة؛ فمونتين يقول إنَّ الشعوب تصبح بربرية عندما تتَّخذ ثقافتَها معياراً لتقييم الآخَرين. وبهذا، كان يضع ثقافات كل الأمم الموصوفة بأنَّها متحضِّرة على المحك، بما فيها الأمم الأوروبية. فيساويها بغيرها من حيث البربرية إذا أعاقت حقَّ الثقافات الأُخرى في الاحتكام إلى معاييرها الخاصة.

---

3 المرجع السابق.

بعد أن ربط بين الثقافات المتَّصفة بالتمركُز الذاتي، من جهة تساويها في البربرية؛ وصل مونتين النقطةَ التي يمكنه فيها أن يقلب علاقات التراتب بين الشعوب، ليجعل الأوروبيين متفوقِّين على (آكلي البشر) من حيث الوحشيَّة التي كانوا يديرون بها حروبهم ضد الشعوب الأخرى وضد بعضهم داخل أوروبا، خاصة الحروب الدينية التي كان مونتين شاهداً على عنفها ولا إنسانيتها. واتساقاً مع موقفه من المعرفة الصحيحة، التي اعتبرها تصدر عن التجربة وليس عن التأمُّل العقلي؛ لم يصدر مونتين أحكامه على شعوب العالم من وحي العاطفة، سواء كانت سلبية أم إيجابية، فسعى لجمع معلومات موثوقة يُقيم عليها أحكامه. ولم تكن فلسفته محض تأملات لأنَّه كان يستفيد فيها من المعلومات الميدانيَّة التي يجمعها ليستعين بها في موازنة موقفه النقدي من الطرفين.

لكي يؤسِّس نقده لموقف الأوروبيين على أرضيَّة صلبة؛ أورد مونتين تفاصيل لقائه بامراة كانت قد نُقِلت من أميركا إلى فرنسا بعد أن شهدت عنف غزو البرتغاليين لوطنها البرازيل. وبعد أن تحادثا عن أكل لحم البشر، سألها إن كان قد سبق لها تناوُل شيء منه، فردَّت بالإيجاب. يقول مونتين، إنَّ المرأة لمَّا لاحظت عليه استقباح قولها خاطبته: إنَّ أكل لحم الميت أقلّ قسوة وتوحُّشاً من تقطيع إنسان على قيد الحياة إلى أن يموت، وأيسر من تقليبه حيَّاً على النار حتى يهلَك. ويُعلِّق مونتين، إنَّها كانت تقصد تعذيب الأوروبيين لمواطنيها على المحرقة. ثم يلتقط إشارتها تلك ليلفت انتباه الأوروبيين إلى وحشيَّة ما كانوا يمارسونه ضد بعضهم وضد غيرهم من البشر، ناظراً إلى عاداتهم وممارساتهم بعين ثقافة أخرى، لكي يغيِّر منظور الإلفة الذي اعتادوا أن يروا به ذاتهم ومجتمعاتهم.

انتقد مونتين الثقافة الأوروبية التي تحرص على معاملة الإنسان الميِّت باحترام، بينما لا تحترم كرامته وهو حي. ودليله على ذلك القسوة التي كان الأوروبيون يُعامِلون بها خصومهم بالحرق وتقطيع الجسد في محاكم التفتيش

وفي ساحات الحروب الدينية. كتب مونتين عن البربريَّة التي أُلصِقت بمواطني أميركا، والتي يُظهِر الأوروبيون الأسف منها:

"لست آسفاً أننا نرى بربريَّة أفعال كهذه، لكنني أشعر بأسف من أعماق قلبي لأن حُكمَنا الصائب على أخطائهم يدفعنا لأن نتعامى عن أخطائنا. فأنا أعتقد أن بربريَّة أكل إنسان حي تفوق أكله ميتاً؛ ومثلها بربريَّة تقطيع جسد ينبض بالمشاعر، أو تعريض إنسان للشِواء ببطء شديد، أو جعله عرضة للعض والتمزيق بواسطة الكلاب. لقد شاهدنا ذلك، ليس لدى أعداء قدماء، وإنما لدى الجيران ومواطنينا القريبين منَّا. والشيء الأكثر سُوءاً، أن ذلك كان يتمّ باسم الإيمان والدين. إن كل هذا أسوأ من أن يُؤكل الإنسان مشويَّاً بعد موته"[4].

بعد مونتين تبنَّى بعض مفكري عصر التنوير وجهة نظره هذه حول الشعوب غير الأوروبية، فدفعوا عنها تهمة البربرية وأوضحوا أنَّ أكل البشر نفسه كان يظهر في أوروبا من وقت إلى آخر، حتى وإن عدَّه البعض حدثاً عارضاً. تحت مادة "آكلو البشر" أورد فولتير في قاموسه الفلسفي قصة حصار مدينة أوكسيوس (Auxois)، التي قال إنَّها تنتمي إلى نفس المقاطعة التي كَتبَ فيها قاموسه، وجرت تلك الوقائع عندما حاصر يوليوس قيصر تلك المدينة. ففي أثناء لقاء توافَقَ فيه زعماء المدينة على الصمود مهما كان الثمن فادحاً؛ اقترح أحدهم أن يُطعِموا محاربيهم الذين اشتدَّ جوعهم لحوم أطفال المدينة. وبعد أن نقل فولتير تأييد الجميع للاقتراح، علَّق قائلاً:

"لم يكن ذلك كل شيء، ففي غمرة حماسه أعلن ذلك الرجل أنَّ أسلافهم القدماء كانوا يعودون إلى تلك العادة باستمرار، في أثناء حروبهم مع أعدائهم...""[5].

---

4 المرجع نفسه.

5 انظر مادة (cannibals) في القاموس الفلسفي لفولتير، المذكور سابقاً.

شكَّلت النصوص المماثلة لهذا النصّ الذي ساقه فولتير، بغضّ النظر عن صدقها أو كذبها، مادة مُهمَّة للتأمُّل الفلسفي أثناء عصر التنوير، لأنَّ الخطاب الفلسفي الأوروبي ظلّ ينظر إلى الشعوب الأخرى من جهة غرابتها وعدم توافقها مع ما هو أوروبي[6]. لكن مونتين كان يتحرَّك في اتِّجاهٍ مضاد، فبعد أن شكَّك في صِدق المعرفة بأحوال الشعوب الأخرى وأوضح أنَّ وحشيَّة الأوروبيين تتجاوز بربريَّة (آكلي البشر)؛ انتقل إلى المرحلة الثالثة، التي أعطي فيها شعوب أميركا حقّ توجيه النقد إلى الأوروبيين، وتقييم نظامهم الحضاري من منظورها الخاص بها.

على ذات الطريقة التي استخدم بها مادَّة المقابلات التي كان يجريها مع غير الأوروبيين، كتب مونتين أنَّه سأل أحد مواطني أميركا الذين كانوا قد نُقِلوا إلى أوروبا عمَّا هو غريباً فيها، فكان أول ما انتقده الرجل نظام الحكم في فرنسا، التي كان مَلِكُها صغير السن. أبدى الرجل استغرابه من أنَّ شيوخاً كباراً يمثِّلون الحاشية والوزراء يتَّخِذون من ذلك الفتى زعيماً يأتمرون بأوامره قبل أن ينضج بما فيه الكفاية. وأظهر أيضاً دهشته من أنَّ القليلين جداً من الشعب الفرنسي هم الذين يتمتَّعون بالرفاه، بينما تستسلم الأغلبية لفقر مدقع. وتعجَّب أكثر من أنَّ أولئك الفقراء لا يخطر بأذهانهم أن يأخذوا بخناق الأغنياء الذين يستأثرون بثروة وطنهم، التي هي حقّ للجميع!

أُعجِبَ مونتين بهذا النقد الذي صدر عن عقل سوي وأوردَه كما هو بلا تعليق، ليوضِّح أنّ ما يجب أن يكون مستغرَباً لدى الأوروبيين أصبح، بفعل التنشئة الاجتماعية وتأثير الثقافة؛ مألوفاً لديهم حتى عجزوا عن ملاحظة اضطراب نظام حضارتهم، والمظالم التي يزخر بها مجتمعهم. وهُم في الوقت

---

6 الشيء الذي يوضِّح أن تلك التصوُّرات شكَّلت قسماً أساسياً من الفلسفة الأوروبية طوال عصر التنوير، أن المواد المخصَّصة لشعوب وثقافات أميركا وآسيا وأفريقيا في نصوص بعض مفكري التنوير تحتل صفحات لا تقل كثيراً عن المواد المُهمّة الخاصة بالثقافات الأوروبية. ففي قاموس فولتير الذي سبق ذكره خصّصت نسخته الإنجليزية للديانة المسيحية، وهي أهم مادة في الثقافة الأوروبية، أربع وثلاثين صفحة، وخصّصت للديانة الكونفوشيوسية واحد وثلاثين صفحة.

ذاته يوجِّهون النقد إلى الشعوب الأخرى ويستبعدونها عن نطاق البشرية، وينكِرون على أفرادها أن تكون لهم أرواحاً أو نفوساً إنسانية.

بما أنَّ مونتين كان قد ربط المعرفة بالظروف الاجتماعية، فقد ظلّ يؤكِّد نسبيَّتها. ولأنَّه أثار الشكَّ في قدرة الإنسان على التوصُّل إلى المعرفة اليقينيَّة، قال: "إنَّ أفضل ما يُمكن أن يقوله الإنسان، هو: لا أعرف". ورغم أنَّه كان قد شرح نص سيبوند المسمَّى (اللاهوت الطبيعي)، الذي يقول إنَّ بوسع الإنسان الوصول إلى حقيقة الدين والأخلاق عبر التأمُّل العقلي؛ أكَّد مونتين حاجة الإنسان إلى تلقِّي العون الإلهي عبر الوحي[7].

نتيجة لشكِّه هذا، توصَّل مونتين إلى مفهوم للمعرفة يرى أنَّ ما يُنقَل عبر الحواس إلى العقل يمثِّل بداية ومنتهى ما يعرفه الإنسان، وأنَّه بعد أن يحوِّل المدخلات الحسِّية إلى مدركات فإنَّه يحفظها ليسترشد بها في حياته العملية. واستنتج من ذلك أنَّ الإنسان إذا فشل في الاتصال بالعالم عبر الحواس، فإنَّه يفقد، تلقائياً، القدرة على بناء المعرفة. لكنه مع تشديده على مكانة المعرفة الحسِّية اعتبرها غير كافية لتشكيل العقل، لأنَّه هو الذي يتحكَّم بها ويصوغها. ويقدِّم مونتين الأحلام مثالاً على ذلك، بما أنَّها تُعاش كما الحقيقة ثم لا يلبث خداعها أن يتَّضح. ويقول إنَّ الحُكم على الحواس بأنَّها يمكن أن تخدع صاحبها قد يُستنتج منه أنَّ العقل يستطيع التوصُّل إلى الحقيقة، لكن العقل ليس بوسعه أن يتوصَّل من ذلك إلا لحقيقة وجود عقل أعلى، يزوِّده بقدرة التعقُّل، أو أن يتوصَّل إلى ضرورة وجود عقل قادر على ضبط العالم على أساس عقلاني. ويستخلص من ذلك أنَّ المعرفة العقلية تفترض عقلاً آخر، وهذا العقل بدوره يفترض عقلاً أعلى، وهكذا[8]. ومن هنا يخلص إلى أنَّ للعقل خاصيَّة أنَّه ينتقد ذاته بذاته عندما يُدرك عدم كفايته في اللحظة التي يُثبِت فيها ضرورته.

7 Clarke, Desmond M.; *French Philosophy 1572-1675*, (Oxford: Oxford University Press, 2016). P. 37.

8 المرجع السابق، ص 38.

رغم ما توضِّحه الفقرة السابقة من تشابه بين منهجَي مونتين وديكارت، فهو لم يحوِّل شكَّه إلى أداة منهجيَّة تقوده إلى اليقين كما سيفعل ديكارت بعده. لكن، لأنَّه اتَّخذ الشكَّ مرحلة ضرورية في ذاتها ليؤكِّد الطابع النقدي للعقل؛ استطاع أن يربط سؤال الروح بالتساؤل عن طبيعة المعرفة. ولذا، يُعدّ مونتين الفيلسوف الذي أفتتح مسار التفلسُف الذي سيتبعه ديكارت في إثبات الوجود بدلالة الفكر مستخدماً الشك، وربما يتجاوز ديكارت لأنَّ فلسفته حملت بذور الموقف النقدي الذي سيطوِّره الفكر المعاصر تجاه اليقين الديكارتي نفسه.

مع ذلك، لم يعالج مونتين التراتب الذي أقامه الأوروبيون بين مجتمعاتهم والمجتمعات الأخرى من منظور نقد جِذري، فاكتفى بمعارضة العنف الذي مارسوه ضدّ شعوب أميركا، أمَّا منطق التمييز نفسه فلم يفارقه مونتين. ففي مقال آخر وصف الأميركيِّين بأنَّهم يعيشون في مرحلة طفولة البشرية، وأنَّه كان على الأوروبيين أن يعلموهم الحضارة بالطريقة التي علَّم بها الإغريق والرومان الأوروبيين[9]. هنا يوافق مونتين على مبدأ التدخُّل في شؤون الشعوب الأخرى وفرض نمط حياة جديد عليهم، رائياً أنَّ الواجب هو أن يحافظ الأوروبيون على أن يأخذ المتقدِّم بيد المتأخِّر ليقوده نحو الخلاص، مشترطاً الرفق وعدم ممارسة العنف. ومونتين هنا لا يختلف كثيراً عن فلاسفة التنوير الذين كانوا يمدحون الشعوب التي سمّوها بدائية بأنَّها تعرف الفضائل بطريقة طبيعية، ليتوصَّلوا من ذلك إلى أنَّها تملك استعداداً فطرياً للتطور، فيبرِّرون غزوها بدعوى نقل الحضارة إليها.

رغم سخائه مع شعوب أميركا وبذله فيضاً من المشاعر في مواجهة قسوة الأوروبيين؛ حافظ مونتين على علاقات تراتب تغذِّي العنف وتبرِّر السيطرة. ورغم مقاومته لخطاب التمييز تسرَّبت إلى نصوصه لغةً تدعم التفاوت بين البشر، فهو يضع مواهب الطبيعة مقابل قدرات العقل، والطفولة مقابل النضج،

9 Griffin, Robert: Title, Structure and Theme of Montaigne's "Des Coches", *MLN*, vol. 82 no. 3, (May, 1967) 285-290. P. 289.

ويرسم تضاداً بين حالة توحُّش يتصوَّرها تملأ فضاءات أميركا وحالة "تحضُّر" تسود أوروبا، فقاده هذا إلى ما وصفه تودروف بأنَّه افتراض ضمني لدى مونتين حول شعوب أميركا، يراها:

> **"... لا تملك جميع الفضائل الضرورية، وأنَّها جزئياً، متوحِّشة. وأنَّ تدخُّلاً استعماريَّاً يبقى مرغوباً. مع مراعاة أن يُدار بواسطة الذين يملكون الفضائل المطلوبة"** [10].

مؤخَّراً، لقي نقد مونتين للموقف الأوروبي من الشعوب الأخرى اهتمام فلاسفة الاختلاف. ليس فقط من جهة نقضه للمفاهيم الرئيسية للثقافة الأوروبية؛ وإنمَّا من جهة إستراتيجيته النقدية التي استهدفت تحرير النص الفلسفي بتشغيله خارج الثنائيات التقليديَّة لتلك الثقافة. في الربع الأخير من القرن العشرين، كان الفيلسوف الفرنسي ميشيل سرتو (Michel de Certeau 1923-1986) يتطلّع إلى تأسيس حقل معرفي سمَّاه (عِلم الآخَر)، استهدف فيه بناء معرفة لها طابع هجين (Heterology)، فاهتمَّ بدراسة الخطابات الأوروبية التي تشكَّلت في سياق نشأة أدب الرحلات الجغرافيَّة. وركَّز اهتمامه على ما كُتِب عن شعوب أميركا، معتبراً أنَّ المعرفة الإنسانية تمثِّل خطابات عابرة للفضاءات، يمكن أن تُقرأ من خلال توظيف مجازات بصَريَّة تعيد فهْم علاقة الفكر بتعدُّد الأماكن[11]. توصَّل سرتو إلى أنَّ تحرُّر مونتين من التقاليد الفلسفية التي قيَّدت الفكر في زمنه، وقدرته على قلب دلالات الألفاظ اعتماداً على تجربته مع مواطني أميركا؛ أتاحا له أن يكتب من خارج خطاب الفلسفة الأوروبية، ويفرِغه من محمولاته التقليدية.

---

10 Todorov, Tzvetan; *The Morals of History,* (Minneapolis-London: University of Minnesota Press, 1995). p. 37.

11 Giard, Luce; Epilogue: Michel de Certeau's Heterology and the New World, *Representations*, no. 33, (Winter, 1991), 212-221. P. 215.

حسب قراءة سرتو لنصوص مونتين، فإنَّ إعطاء الألفاظ دلالات مختلفة يحقِّق انزياحات متتالية تسلبها مركزية المعنى، وتزوِّد الخطاب بطاقة تفتح الفكر على تعدُّد لا نهاية له. عند مونتين، لم يعُد (البربري) نقيض المتحضِّر كما كان سائداً من قبل، ففي وصفه لمواطني أميركا عرَّفه بأنَّه هو الإنسان الذي يحافظ على طبيعته الأصليَّة كما تحافظ بقيَّة الكائنات على طبيعتها. وفي وصفه للأوروبيين عرَّفَ (البربري) بأنَّه الإنسان الذي يفارق الطبيعة ليمارس العنف الوحشي على الآخرين، وبهذا أدخلهم هم أيضاً في دائرة البربريَّة[12]. فكانت هذه القدرة على إزاحة مركز الخطاب الفلسفي عن أوروبا هي التي ميزته على كل من سيأتي بعده من فلاسفة، باستثناء سارتر.

بخلاف ما يحاول مؤرِّخو الفكر أن ينسبوه إلى الفلسفة الأوروبية من أنَّها وُلِدت من انشغال الفلاسفة بالمعرفة ذات الطبيعة العقلانية الخالصة، المجرَّدة عن المصلحة وسلطة المخيِّلة؛ تؤكِّد آراء مونتين أنَّ الظروف التي طرحت فيها الفلسفة الأوروبية أسئلة الروح والعقل والمعرفة لم تكن منفصلة عن لحظة التقائها بشعوب العالم، ومساعي السيطرة عليها. فقد ركَّزت على سؤال الروح الذي طرحه الفكر المسيحوي مستهدفاً إثبات وجود تراتب بين الأرواح، يعطي مسيحيِّي أوروبا امتيازاً على الشعوب (الكافرة)، التي أجازت الكنيسة غزوها واستعبادها، وساند المثقفون والفلاسفة ذلك الخط الفكري الذي يصطنع التراتُب بين البشر بأن أقاموه على ضوابط عقليَّة.

على الضدِّ من موقف مونتين المتشكِّك في سلطة المعرفة الإنسانية، والرافض للتمييز بين الشعوب؛ جاء ديكارت بعده ليُحلَّ اليقين محل الشكِّ، ويحدِّد ماهيَّة الإنسان. فأعاد صياغة السؤال الذي طرحه مونتين، متَّخذاً الوجود موضوعاً، وتساءَل: كيف أعرف الوجود؟ ومن خلال الربط بين الفكر والروح

12 Pages, Carels Serra; Cannibalism in Montaigne, de Certeau and Derrida, *Coolabah* no. 5 (1988), 226- 235. P. 231.

انتقل ديكارت من الشكِّ إلى اليقين. ومنذ هذه اللحظة التي تحكَّمت فيها ثنائية الروح والجسد وثنائية الذات والموضوع بالفلسفة الأوروبية؛ سيفارق خطابها الأرضيَّة التي جمع فيها مونتين بين التفلسف والمواقف الأخلاقية، عندما طرح للنقد ادِّعاءات القدرة على تقديم إجابات يقينيَّة حول الطبيعة البشرية. وبعده، ستتشكِّل فلسفة ديكارت اللحظة الفارقة التي سيتم فيها تطبيع العلاقة، نهائياً، بين الخطاب الفلسفي الأوروبي وفِكر التمييز.

القسم الثاني

ابتدار خطاب التمييز
(فلاسفة القرن السابع عشر)

رينيه ديكارت: تأسيس منطق التمييز بين البشر

يُعدُّ الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت (René Descartes 1596–1650) عند مؤرخي الفكر الأوروبي واضعَ أُسس الفلسفة الحديثة وأبرز روَّاد المنهج العلمي، وينسبون إليه استهلال تحوُّل الفكر الأوروبي نحو العقلانية وتحرُّره من الفكر الديني. في الفترة التي عاش فيها ديكارت شهدت أوروبا أطول الحروب الدينية، وهي حرب الثلاثين عاماً التي شارك فيها هذا الفيلسوف إلى جانب جيش بوهيميا، وشهِدَ معركة الجبل الأبيض الشهيرة التي انهزمت فيها بوهيميا[1]. وقد أثار وقوف ديكارت في تلك الحرب الطائفية إلى جانب الكتلة البروتستانتية أسئلةً كثيرة لدى مؤرخي الفلسفة، بما أنَّه كان كاثوليكياً[2]. ويقول البعض إنَّ ديكارت كان يتطلَّع لأن يكون قائداً حربياً في بداية حياته، ثم تخلَّى عن ذلك حين خانته قدراته العسكرية، وبعضهم يقول إنَّه كان جاسوساً للكتلة الكاثوليكية[3]. الشيء المهم، أنَّه بسبب تلك الصراعات الطائفية ازداد تدخُّل

---

1 انظر:
Rodis- Lewis, Genevieve: *Descartes: His Life and Thought*, (Ithaca and London: Cornell University Press, 1995). p. 50.

2 يقول مؤرخ آخَر إن ديكارت خاض معركة ثانية إلى جانب الكاثوليك مع جيش بافاريا، انظر:
Little, Arthur: René Descartes: The Tercentenary of His "Discourse on Method" 1637-1937, *Studies: An Irish Quarterly Review* , vol. 26, no. 104 (1937), 581-594. p.584.

3 رغم اختلافات المؤرخين حول دوافع ديكارت، يبقى من المؤكد أنه خدم تحت القيادة العسكرية لأمير بوهيميا، ورد ذلك في رسالة بعث بها ديكارت إلى موريس بكمان بتاريخ 23 أبريل 1619. انظر:
Reiss, Timothy J.: Descartes, the Palatinate, and the Thirty Years War: Political Theory and Political Practice, *Yale French Studies*, no. 80, (1991),108-145. p. 13.

الكنيسة في الأسئلة التي طُرِحت على الفلاسفة فسَعَت إلى التحكُّم بتفكيرهم، وأصبح للرقابة الفكرية والخوف من العقاب دور كبير في تقييد المعرفة. ففي فرنسا مُنع كتاب ديكارت (التأمُّلات) من سنة 1663م وحتى سنة 1681م لأنَّ جامعة السوربون، التي أهدى إليها ديكارت نصَّه، كانت تشارك الكنيسة والحكومة الرقابة على المطبوعات[4].

يبيِّن هذا الفصل، باستخدام نصوص لديكارت غير التي جرت العادة أن تُستخلَص منها أفكاره، أنَّه وضعَ الأسُس التي أقامت الفروق بين البشر على ضوابط عقلية، وجعلت تبرير تفاوتهم ممكناً لدى من سيأتون بعده من الفلاسفة. وبغضّ النظر عن إدراكه أو عدم إدراكه للأبعاد التي تضمَّنتها فلسفته، حملَ فكر ديكارت بذور البنى العقلية التي ستعتمد عليها الفلسفة الأوروبية بعده في عقلنة التفاوت. ولم يكن بوسعه أن يعبِّر عن فكر تمييزي لأنَّ أدواته لم تكن قد وُجِدت، فكان عليه أن يفتتح أولاً الفضاء النظري الذي سيزوِّد الفلسفة بأدوات صناعة الفروق بين البشر.

كانت أمستردام التي لجأ إليها ديكارت هرباً من القمع الفكري وطوَّر فيها فلسفتَه، أكثر مدن أوروبا ازدهاراً لأنَّ ثروات مستعمرات هولندا كانت تتدفَّق عليها من كل ناحية. ومن تلك الثروات أنفق حكامُ ونبلاءُ هولندا على رعاية الأدباء والفنانين والفلاسفة. وبالمقابل، كتب ديكارت عن ما طلبه أولئك الرُّعاة من موضوعات، كما سيتَّضح لاحقاً. في تلك الظروف، التي لا يمكن فيها الفصل بين الأوضاع داخل أوروبا وخارجها؛ طوَّر ديكارت خطابه الفلسفي الذي يرى العالم من منظورِ ذاتٍ تقف في مواجهته لتُخضِعه لمعرفتِها، في تطابق تام مع مسلك الذاتِ الأوروبية التي غزت العالم لتخضعه لمصلحتها. وقد رسم ماركس صورة واقعية لِما كان يجري في هولندا حين بلغ ديكارت قمَّة شهرته، فكتب عن تلك الفترة: "في عام 1648م كانت هولندا [...] أوَّل بلد

4 Clarke, Desmond M.; *French* ..., P. 24.

طوَّر النظام الاستعماري كليّاً"، ومقتبساً من مصدر يؤرِّخ لتلك الفترة، أضاف ماركس: "كانت رساميل هذه الجمهورية تربو، أغلب الظن، على رساميل جميع البلدان الأوروبية الأخرى، مأخوذة معاً"[5]. وأورد وصفاً لممارسات الهولنديين في الغزو والاستعباد التي أفرغت بلاداً آسيوية بكاملها من سكانها، مثل منطقة مالقه التي انحسر عدد سكانها بعد أن وصلها الهولنديون من ثمانمئة ألف مواطن إلى ثمانية آلاف فقط[6].

هذه هي الظروف التي طُرِح فيها سؤال طبيعة الروح الإنسانية في النقاشات الفلسفية التي دارت حول الشعوب غيرِ الأوروبية، والتي تزامنت مع صعود حركة الإصلاح المطالِبة بتحرير الدين من سلطة البابا وكنيسة روما. وهي الفترة التي سعت فيها البابويَّة إلى الدفاع عن سلطتها بتوضح أهمية التفكُّر في الروح، فالتركيز على العالم الآخر والتقليل من شأن العالم الدنيوي كانا يشكِّلان ضمان استمرار سلطة الكنيسة في أوروبا.

في هذه الظروف، وباعتباره كاثوليكياً مخلصاً؛ خاطب ديكارت في مقدِّمة نصِّ (التأمُّلات) أساتذة كلِّية اللاهوت في باريس حول المَهمَّة التي وضعَ كتابه لخدمتها، فلخَّصها في "الدفاع عن المسيحيَّة ضد الكفَّار". قصَدَ ديكارت بلفظ (كُفَّار) أصحاب العقائد التي كان البابا قد حضَّ الفلاسفة على التصدِّي لهم وكان أبرزهم المسلمون واليهود، لأنَّ إثبات وجود الرب لا يمكن لديكارت أن يستهدف به اللوثريين، لأنَّهم مؤمنون به بوصفهم مسيحيِّين[7]. بعد أن لخَّص

---

5 ماركس-إنجلس: **في الاستعمار**، (موسكو: دار التقدم، د.ت). ص 127.

6 المرجع السابق، ص 125.

7 استمرَّ تأثير الفلاسفة المسلمين في أوروبا حتى فترة متأخرة من عصر النهضة، ولقيت شروح ابن رشد لأرسطو اهتماماً كبيراً في الجامعات الإيطالية بين نهاية القرن الخامس عشر وبداية القرن السادس عشر، وشاع أثرها بعد ذلك بين الفلاسفة الأوروبيين. انظر:

Gaukroger, Sephn; *The Emergence of a Scientific Culture: Science and the Shaping of Modernity 1210-1685*, (New York: Oxford University Press, 2006). p. 101.

ديكارت موضوع كتابه، أوضحَ في مقدِّمته لرجال اللاهوت دواعي وضعه، فكتب:

"الحقُّ أنَّه يجب أن نؤمن بوجود ربٍّ لأنَّنا أُخبِرنا بذلك في الكتاب المقدَّس، ومن الجانب الآخر، أُخبِرنا أنَّه يجب علينا أن نؤمن بالكتاب المقدس لأنَّه مُنزل من الربِّ [...]. لكنَّنا لا يمكن أن نعرض هذه الحُجَّة على الكفَّار، الذين سيتَّهموننا بأنَّنا ندور في حلقة مفرغة"[8].

يقول ديكارت إنَّه لعدم كفاية الأدلَّة الإيمانية بالنسبة إلى غير المؤمنين، قرَّر أن يقوم بمَهمَّة إثبات وجود الرب وخلود الروح اعتماداً على حُجج عقلية. وليؤكِّد نواياه الصادقة في خدمة الكنيسة، وحربها على الكُفَّار، يقتبس من توصيات (مجمع لاترن الكنسي) مستجيباً لأمر البابا بالدفاع عن المسيحيَّة، فيقول:

"فيما يخصّ الروح، رغم أنَّ كثيرين اعتبروا أنَّ من غير اليسير معرفة طبيعتها، بل تجرأ البعض وقال إنَّ العقل الإنساني يرى إنَّها تفنى مع الجسد، وإنَّ الدين وحده هو الذي يمكنه معرفة ما هو غير ذلك؛ ... وبحسب ما دعا مَجمَع (لاترن) الذي انعقد في جلسته الثامنة تحت رعاية البابا ليو العاشر وأدان تلك الادِّعاءات؛ وبما أنَّ ليو أمرَ الفلاسفة المسيحيِّين، صراحةً، أن يدفعوا حُجَج هؤلاء ويوظِّفوا كلَّ قدراتهم لإظهار الحقيقة؛ فقد أخذتُ على عاتقي في هذه الأطروحة القيامَ بتلك المَهمَّة"[9].

كان ديكارت يكتب في سياق مواجهة الأوروبيين لغير المسيحيِّين. فمِن جهة، كانت هناك قوَّة المسلمين المتمثِّلة في الإمبراطورية العثمانية التي هدَّدت بغزو أوروبا الغربية بعد أن اجتاحت الإمبراطورية الرومانية الشرقية، وردَّاً

---

8 Descartes, Rene*; The Philosophical Works,* (Cambridge: Cambridge University Press, 1911). P. 133.

9 المرجع السابق، ص 134.

على ذلك أصدر البابا فتوى بضرورة محاربتهم. وفي الوقت ذاته كانت أوروبا تخوض مواجهات على عدَّة جبهات ضد شعوب أميركا وآسيا وأفريقيا لاحتلال أراضيها، وكان نشر المسيحية هو مبرِّر غزوها. وعلى كل هذه الجبهات كان ضبط تراتب البشر من جهة أوضاعهم الروحية لتحديد طريقة التعامل معهم، هو الموضوع الذي طرحته الكنيسة وتبنَّاه فلاسفة العصر الذي عاشه ديكارت، فسعى للإجابة عن أسئلة الفلسفة من منظور يهدف إلى منح الذات المسيحوية مكانة عليا على الذوات الأخرى. ولأنَّ الكنيسة الكاثوليكية كانت تحدِّد مكانة الآخَرين بتقييم خصائصهم الروحية، ارتبطت إمكانية معرفة الروح وإثبات وجودها بالتوصُّل إلى ترتيب للشعوب. ومن دون هذا الربط بين اثبات وجود الروح واعطاء الأوروبيين مكانة عليا على البشر، لا يمكن فهم كيف أنشأ ديكارت علاقة بين اثبات وجود الرب والتصدِّي لمن اعتبرهم كُفَّار، في الوقت الذي كانوا يؤمنون فيه بوجود الربِّ.

إن قراءةً كهذه، تفهم الفلسفة في ظل الظروف التي عاش فيها منتجوها؛ ستُلقي على ديكارت ضوءاً مختلف اللون، يغيِّر المشهد الفلسفي الأوروبي كله. فملامح المذاهب الفكرية تتبدَّل حين تُفحص بأدوات تأويليَّة تُظهِر ما يوجد خارجها. وديكارت المقروء حالياً هو نتاج تأويلاته بواسطة الفكر الأوروبي الذي تطوَّر بعده، أكثر من أنَّه نتاج نصوصه التي كُتبت في القرن السابع عشر. إنَّه نتاج منظورٍ متمركز حول أوروبا يضع التاريخ فيها، وينظر إلى العالم بوصفه موضوع سيطرة تمارسها ذاتٌ تعلو عليه.

معلومٌ أنَّ ديكارت لم يفارق بطريقة جذرية نظام الفلسفة القديمة، وتحديداً الفلسفة الأرسطية. فقد ظلَّ معنيَّاً بالتأسيس الميتافيزيائي للمعرفة، وبحثَ دائماً عن مبادئ أوَّليَّة تتَّصف بالبساطة، ويمكن أن تُردَّ إليها كثرة الحقائق. في مجال الطبيعة، ردَّ ديكارت جميع الموجودات إلى عناصر محدودة تفسِّر

تنوُّعاتها، فعالج في نظامه الفيزيائي الثنائيةَ الأرسطية حول المادَّة الأولية التي لا خصائص لها، والأشكالَ الجوهرية الحاملة للخواص النوعية. وعند أرسطو كانت تلك الثنائيَّة تقود إلى تراكيب تصدر عنها جميع الموجودات الطبيعية، فتتَّحد المادَّة مع الشكل واللون والملمس لتعطي أجناساً مختلفة، تنتج بدورها أنواعاً متعدِّدة.

على أساس هذا النظام أحال ديكارت الخصائص النوعية للمادة، مثل الثقل واللون والملمس، إلى خصائص كمِّية، منها الحجم والإضاءة والشكل. والتي بفضل اتِّخاذها انتظاماً مختلفاً في كل مرة تتولَّد عنها هيئات شكليَّة مختلفة للموجودات. وبهذه الطريقة صاغ علماً ميكانيكياً للطبيعة يستخلص تنوُّعاتها من التضايف الكَمِّي للمادَّة.

إنَّ طريقة ديكارت في استخلاص الوحدة من الكثرة هي ما يشكِّل السِمة المميِّزة لمنهجه، ففي كتيِّبه المُسمَّى (المقال في المنهج) يوصي بالبدء من المشكلات التي تمثِّل الأجزاء الأساسية للمشكلة، لتُعالَج كل منها منفردة ثم يُعاد تركيبها. وهذه هي الصيغة المبسَّطة لمنهجيته في مختلف مجالات المعرفة، وهي تظهر في نظرياته التي طوَّرها في المجالات المختلفة، كالفيزياء والفلك والهندسة والبصريَّات واللغات والموسيقى. ولأنَّ إرجاع الكثرة إلى الوحدة يشكِّل أساس ميتافيزياء ديكارت؛ جُمِعت عنده العلوم المختلفة تحت مبحث عام سعى للتدقيق فيه، هو مبحث المعرفة. وباتِّباع ذات النهج في ذلك المبحث توصَّل إلى أولويَّة الذات، وعبَّر عنها بقاعدة: أنا أفكِّر، إذاً أنا موجود. وللتوصُّل إلى خلاصات مختلفة عمَّا هو سائد حول ديكارت، لا بدَّ من البدء بعرض مختصر لسلسة الحُجج التي توصَّل بها إلى هذه القاعدة.

يقول ديكارت إنَّ معرفة طبيعة العقل أيسر من معرفة طبيعة الجسم، وأنَّ العقل والجسد يُدرَكان منذ البداية بوصفهما حاضرين في نقطة واحدة[10]. وفي

10 Descartes, Renes: *Discourse on Method and the Meditations,* (England: Penguin, 1980). P. 102.

تلك النقطة فقط يعي الإنسان تطابقه مع ذاته، وينبثق وعيه بهويته بوصفه كائناً مفكِّراً، حيث جوهر هذا الكائن المفكِّر، المدرِك لذاته، هو الروح. ومتقدِّماً نحو إثبات حقيقة الوجود، يقول ديكارت إنَّ وعي الإنسان تتولَّد عنه إحساسات بموجودات يُنشئ صورَها هو، وبما أنَّ المعرفة الحسِّية تتبدَّل بتبدُّل المحسوسات، حسب بُعدها من النظر مثلاً، فيجب استبعادها عن عالم الحقيقة بسبب تغيُّرها، واستبقاء الموضوعات وحدها. لكن، لا شيء يضمن أنَّ الموضوعات المدرَكة ليست تصوُّرات خادعة، كالأحلام التي هي صور نفسيَّة لا وجود حقيقي لها. ويقول ديكارت: لكنَّني مع هذا القدر من الشكِّ وعدم اليقين أُدرِك أنَّني، على الأقل في حال تفكير، بغضِّ النظر عن صدق محتوى هذا التفكير أو كذبه. وبما أنَّ هناك فكر فلا بدَّ أن يلازمه وجودٌ مُفكِّرٌ، هو الأنا. وبعد أن أثبت وجود الذات المفكِّرة، ناقش ديكارت إمكانية إثبات موضوعات التفكير ومعرفتها بطريقة صحيحة، فسألَ: ما مانع أن يكون الفكر نشاطاً ذهنياً يعجز عن الإحاطة بالأشياء، ويتسبَّب في أن يوحي لي، كذِباً، بوجودها؟ ثم يردُّ قائلاً: إنَّني هنا أُدرك شيئاً له علَّة أوجدته، وإن كانت العلَّة التي تُوجِد الأشياء لابد أن تحتوي مجموع تلك الأشياء؛ فإن العلَّة الأولى التي تُوجِد أفكار جميع الأشياء في ذهني لابد أن تحتوي كمال الفِكر، وفكرة الكمال تقتضي بالضرورة إثبات صفة الوجود لمصدرها، لأنَّ عدم الوجود نقصٌ لا يليق بالكمال. وبهذا، فإنَّ فكرة الكمال تُثبِت للعلَّة الأولى، المُوجِدة للأفكار، صفة الوجود[11]. هكذا ينتقل ديكارت من القاعدة القائلة: أنا أفكِّر إذاً أنا موجود، إلى إثبات وجود الرب.

حسب ديكارت، يمكن للإنسان أن يتوصَّل إلى حلٍّ فلسفي لمسألة الوجود بتوصِّله إلى وجود الربّ عبر الفكرة القائمة في ذهنه عن الكمال، لا بغيرها. وبما أنَّ ديكارت توقَّف عن التسليم بصدق جميع الحُجج الدينية، واتَّجه إلى

11 المرجع السابق، ص 121. وانظر أيضاً:

Sarkar, Husain; *Descartes's Cogito Saved from the Great Shipwreck*, (New York: Cambridge University Press, 2003). P. 95.

إثبات الوجود منطلِقاً من الحُجج العقلية وحدَها، ومنتهياً إلى دليل كمال الربِّ؛ فهو لا يستطع أن يثبت ذلك إلّا لأنَّه أقام توازياً ضمنيَّاً بين كمال الربِّ وقدرة الإنسان على إدراك كماله. ولذا، يمكن قول إنَّ ديكارت يوازي بين تفكيره في الربِّ، وما يتطلَّبه إدراك كماله من تجاوزٍ للشروط التي تقيِّد الفكر الإنساني[12].

إنَّ تصوُّر ديكارت للمعرفة الإنسانية، الذي يوازي بين فكر الإنسان وإدراك كمال الربِّ، له تأثير مهِم بالنسبة إلى المآلات التي ستلقاها فلسفته فيما بعد. فهذا التصوُّر سيغذِّي إرادة احتلال فضاء القداسة بعد إفراغه من سُلطة الوحي. وهي إرادة ستفصح عن نفسها بأشكال مختلفة في كلِّ مسيرة الفكر الأوروبي، جاعلة من الذات الإنسانية مصدراً للحقيقة المطلقة، ليس فقط حقيقة الوجود أو حقيقتها هي بوصفها ذاتاً مُفكِّرة، وإنَّما الحقيقة الإلهيَّة نفسها التي أصبحت توجد، منذ لحظة ديكارت، بدلالة الذات الإنسانية المُفكرِّة وحدها، لا غير. وهذه الرغبة في احتلال فضاء القداسة هي التي ستُنتِج السمة المميِّزة لذاتيَّةٍ تتَّخذ الآخَرين والطبيعة موضوع سيطرة تصدر عن يقين مطلق، لا يُسائل نفسه.

إنَّ فلسفةً كهذه تستحوذ على الوجود باسم ذات إنسانيَّة مركزية؛ لا يمكنها إلَّا أن تهيئ الأرضيَّة لخلق تراتُب بين البشر، كما سيتَّضح من نصوص ديكارت الأخرى. فحتَّى هذه اللحظة كنا نتتبع نظرته للمعرفة، القائمة على ثنائيَّة الروح والجسد ومركزيَّة الذات التي رُفِعت فوق الوجود، وهذه النظرة تمثِّل الأرضية التي ستتأسَّس عليها الخطوة التالية في فلسفة ديكارت، وتفصِّل في علاقة الروح بالجسد، وتُبيِّن كيف تتحدَّد أصناف البشر، وتترتَّب وفقاً لها.

مقابل فلسفة الذات التي شرحها في كتاب التأمُّلات وركَّز فيها على الروح؛ بحثَ ديكارت في كتاب (عواطف الروح) (The Passions of the Soul) تأثير الجسد على الروح. فبدأ بتوضيح أنَّ للجسد قوَّة أساسية، فاعلة فيه، سمَّاها: الحرارة، وعَدَّها القوَّة الحيويَّة التي تحرِّك الجسد وتمنحه الحياة. ومنها انتقل

---

12 المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

إلى التمييز بين القوَّة الحافظة للحياة والقوة المفكِّرة المتَّصلة بالروح، فقال إنَّ الروح ليست هي التي تعطي الجسد الحياة، لأنَّ الحياة زائلة والروح خالدة. والروح مرتبطة بالحياة لأنَّها متَّصلة بالجسد ما بقي حياً. وفقط عند الموت، الناتج عن خلل في النظام الضابط لعمل أعضاء الجسد، تفارق الروح جسد الإنسان. حسب رأي ديكارت، لا يموت الإنسان لأنَّ روحه تخرج من جسده، وإنَّما تخرج روحه لأنه يكون قد مات، فتفارق جسده لأنَّه يتحلَّل بسبب زوال الحرارة الفاعلة للحياة فيه. فالروح لأنَّها خالدة، لا تتقيَّد بصفات المادَّة. وفي هذا المعنى كتب: يجب أن نعلم أنَّ الروح مرتبطة بكل الجسم، وليس بوسعنا قول إنَّها توجد في أي جزء منه بطريقة تستبعد الأجزاء الأخرى، لأنها غير قابلة للانقسام، ويُضيف:

"يوجد مكان محدَّد ترتبط فيه الروح بالجسد بطريقة أقوى من أجزائه الأخرى، وهو إمَّا الدماغ أو القلب. فإن قلنا هو الدماغ فلأنَّ أعضاء الحواس تتَّصل به، وإن قلنا هو القلب فلأنَّه المكان الذي نشعر فيه بالعواطف"[13].

بناءً على هذا، يحدِّد ديكارت ما يؤثِّر على نشاط الإنسان وطريقة تصرُّفه في الحياة اليومية. فيميِّز بين نوعين من التأثيرات: ما يصدر من الروح فيؤثِّر على الجسد؛ وهو الفكر والإرادة، وما يصدر من الجسد ويؤثِّر على الروح؛ وهي العواطف والانفعالات. فالروح والجسد يؤثِّران على بعضيهما بعامل يربطهما يسميِّه ديكارت "الأرواح الحيوانية" (animal spirits)، التي يصفها بأنَّها ذات طبيعة روحيَّة وجسميَّة[14]. وحسب وصفه، فإنَّ الروح الحيواني مادَّة في غاية

13 المرجع نفسه، ص 345.

14 في القاموس الفلسفي العربي استُخدِمت كلمتا "روح" و "نفس" بمعنى واحد، واستخدمهما بعض المترجمين وشارحي الفلسفة في مقابل اللفظين الإنجليزيين (spirit) و (Soul). انظر مادة "روح" في: معن زيادة: **الموسوعة الفلسفية العربية**، (بيروت: معهد الإنماء العربي، 1986). ص 462.
ولكن ديكارت يستخدم الكلمتين بمعنيين مختلفين. فيستخدم (soul) بمعنى الجوهر المفكِّر، و(spirit) بمعنى الوسيط المادي الناقل لإشارت الفكر بين الدماغ والقلب.

اللطف تشبه الكحول وتنتقل مع الدورة الدموية، ومَهمَّتها هي تشغيل "آلة الجسد" (body machine)[15]. وهنا يتصوَّر ديكارت الجسد الإنساني بهيئة ميكانيكية خالصة، وهو تصوُّر سيكون له تاثير كبير على الاتجاهات الفلسفية اللاحقة.

عندما استخدم ديكارت تعبير الروح الحيواني كان يقصد به ما نسمِّيه اليوم السائل العصبي، الذي ينقل الإشارت الصادرة من أعضاء الجسم في صورة دفق كهرو–كيميائي إلى الدماغ حيث تُفسَّر، وبواسطته أيضاً يوجِّه الدماغ أعضاء الجسد بأن تتَّخذ ردود الفعل المناسبة على المثيرات الخارجية. ولطبيعته المادية فإن الروح الحيواني أدنى تأثيراً من الروح أو النفس (soul)، لكنه لطبيعته اللطيفة متِّصل بها، ولطبيعته المادية فهو متَّصل بالجسد أيضاً، فهو يوجد في منطقة وسطى تقريباً تتيح له الارتباط بالروح والجسد. أمَّا الروح الحقيقية، أو النفس، فلها مكان في الجسد يسمِّيه ديكارت مجلس الروح (the seat of the soul)، ويصفه بأنَّه: غُدَّة دماغيَّة، ويقصد بذلك الغدَّة الصنوبرية، إذ يقول:

> **"[إنَّها] الجزء الداخلي أكثر من غيره في الدماغ. وهي غُدَّة صغيرة جداً مكانها منتصف مادَّة الدماغ، فهي معلَّقة فوق قناة تتواصل بواسطتها الأرواح الحيوانية، الجارية في فراغاتها الداخلية، مع تلك الموجودة في الخارج. بحيث إنَّ أدقَّ الحركات التي تجري داخلها قد تُحدِث تغييراً عظيماً في حركة هذه الأرواح؛ وبالمقابل، فإنَّ أقلَّ تغيُّر في حركة الروح [النفس] يستطيع أن يفعل الكثير في تغيير حركة هذه الغُدَّة"[16].**

بما أنَّ هذه المنطقة الدماغيَّة التي تتفاهم مع الجسد عبر الروح الحيواني هي "مجلس الروح"؛ يعتقدَ ديكارت أنَّ الروح (النفس) تتدخَّل منها لتتحكَّم

---

15 Descartes, Rene ; *The Passions* ..., p. 338- 40

16 المرجع السابق، ص 338.

بالأوامر الصادرة من الغدَّة الدماغيَّة إلى الجسد. وبالتالي، فحسب قوَّة فكر وإرادة الإنسان تستطيع أن تتحكَّم بحركات وانفعالات الجسد. فالذين لديهم قدرات روحية محدودة تكون أرواحهم غير قادرة على التحكُّم بردرود الأفعال التي ينقلها الروح الحيواني، أمَّا الذين هم أكثر تأهيلاً من الناحية الروحية فيستطيعون التقليل من تحكُّم الروح الحيواني بهم. ولأنَّهم يتحكَّمون بإرادتهم، يكونون دائماً قادرين على ضبط انفعالاتهم وعدم الخضوع لها.

حسب رأي ديكارت، فإنَّ ضِعاف الروح فاقدين لحريَّة الإرادة، وهم وحدهم الذين يقعون تحت سطوة الجسد. ورغم قوله إنَّ بوسع الإنسان تعلُّم التحكُّم بالانفعالات؛ فهو يعتبر أنَّ للطبيعة الخارجية تأثير قوي على الانفعالات يجعل الجسد يتحكَّم بالإنسان. ويرى أنَّ المناخ قوَّة تستثير الانفعالات بطريقة غير واعية، وأنَّ الانفعالات هي التي تُضعِف إرادة الإنسان وتقلِّل قدراته العقليَّة. فيقول عن أثر المناخ:

> **"... حينما نكون في صحَّة تامَّة، والهواء عليل أكثر ممَّا هو معتاد، نشعر بفرح ليس مصدره العقل، وإنَّما الانطباع الذي تسبِّبه حركة الأرواح في الدماغ. وبنفس الطريقة، فإنَّنا لا نشعر بالحزن في ذلك الوضع إلا إذا كان الجسد غير سوي، حتى إن كنا لا نعلم أنَّه كذلك"**[17].

يكرِّر ديكارت في أكثر من موضع أنَّ الهواء، أو المناخ، يمارس تأثيراً كبيراً على الروح بوساطة تأثيره على الروح الحيواني، وفي حالة الحرارة يعزو ذلك إلى تصاعد الأبخرة وتأثيرها على الدماغ. ومن هذه التاثيرات الميكانيكيَّة يخلُص إلى وجود نوعين من البشر بحكم الاستعدادات القائمة في تكوينهم الطبيعي: أحدهما لا تتحكَّم به حركة الروح الحيواني، وهو أقرب إلى عالم الروح ويتمتع بإرادة قوية وقدرة على التأمُّل والتحكُّم بالانفعالات، والآخر يخضع

---

17 المرجع السابق، 373.

لحركة الروح الحيواني، وهو أقرب إلى الجسد وضعيف التفكير ولا إرادة له، وفي الغالب يقع تحت سطوة الانفعالات.

استناداً إلى هذا التقسيم، أوجد ديكارت أساساً عقليّاً للتمييز بين نوعين من البشر أقام بينهما تراتُباً مصدره الطبيعة، اعتماداً على مؤشِّر ضمني هو علوُّ مكانة الروح على الجسد. ويظهر امتياز النوع الأول، وهم أصحاب الطبيعة الروحيَّة، في قدرتهم على التفكير وحرية إرادتهم، ويتمثَّل تدنِّي مكانة النوع الثاني في تهيُّج انفعالاتهم وضعف عقولهم. ومن المُهِم أن نلاحظ أنَّ الفرق يتحوَّل إلى فرقٍ في الفكر، الذي يُحدِّد الوجود عند ديكارت.

رغم أنَّ ديكارت لم يطبِّق هذا التقسيم على الشعوب، فلم يرتِّبهم من حيث روحانية هؤلاء وجسدانية أولئك؛ إلا أنَّه أسَّسَ منطق تراتُب ضمني، يستلزمه هذا التقسيم النظري. فلا بدَّ للبشر من انتماء إلى أحد المكوِّنين أكثر من الآخر: إما الجسد أو الروح، ويتبع هذا أنَّ الصفات العقلية والخُلقيَّة تكون سلبية في الحالة الأولى، وإيجابية في الثانية. ومع أنَّ ديكارت لم يفصح عن تبعات هذا التراتب النظري فيما يخصُّ مكانة الشعوب المختلفة؛ فإن نصوصه تتضمَّن ما يُستنتَج منه أنَّه كان يرتبها بطريقة تعطي الأوروبيين المكانة الأعلى.

في كتابه (مقال في المنهج)، وفي سياق حديثه عن تأثير المجتمع على الأحكام العقليَّة التي يتبنَّاها الإنسان، وضعَ ديكارت الأوروبيين في مجموعة واحدة، ووضع الصينيين في مجموعة أخرى بجانب مواطني أميركا، الذين سمَّاهم "آكلي البشر" (Cannibals). فكتب عن الكيفية التي توصَّل بها إلى أنَّ الإنسان يكتسب عاداته بالتعلُّم من مجتمعه:

> **"آخذاً في الاعتبار كيف أنَّ إنساناً معيَّناً، تمَّت تربيته منذ طفولته بين الفرنسيين أو الألمان، يصبح مختلفاً عمَّا كان سيكون عليه إذا نشأ بين الصينيين أو آكلي البشر [...]؛ صرت مقتنعاً أنَّ معتقداتنا مبنيَّة على عاداتنا ومُثُلِنا، أكثر من أنَّها مبنيَّة على معرفة موثوقة"**[18].

18 Descartes, Rene; *Discourse* ..., P. 39.

هذا النص الذي يناقش فيه ديكارت الأصول الاجتماعية للمعرفة، فيجمع فيه الصينيين الموجودين في أقصى الشرق بآكلي البشر في أقصى الغرب؛ ويجمع مواطني أوروبا إلى بعضهم مجرَّدين عن أيَّة صفة سالبة سوى إنسانيتهم؛ يُشير إلى أنَّه يرتِّب البشر تحت صنفين: أحدهما يُعرَف بإنسانيته ويضمَّ الأوروبيين وحدهم، والثاني يُعرَف بتوحُّشه ويضم غير الأوروبيين حتى وإن كانوا في أماكن أبعد ما تكون عن بعضها. وهذا الترتيب المضمَر سيصرح به ديكارت لاحقاً.

في كتاب سمَّاه (مبادئ الفلسفة) (Principles of Philosophy)، وبعد أن أوضح في مقدِّمته أنَّ الهدف منه هو تبسيط الفلسفة وشرح مكوَّناتها والتعريف بضرورتها؛ لفتَ ديكارت انتباه قارئه الأوروبي إلى أهمِّية تعلُّم الفلسفة. فقال، متحدِّثاً بصوت الجماعة:

> **"يجب أن نعلم أنَّها [الفلسفة] هي وحدها التي تميِّزنا عن الشعوب البربرية والوحشيَّة، وأنَّ حضارة كلِّ أُمَّة وترقِّيها يتناسبان مع مقدار رِفعة فلسفتها"**[19].

من ترتيبه لفلسفات الأُمم، ووضع الفلسفة الأوروبية على قمَّة هرم المعرفة، يتَّخذ ديكارت من الفلسفة معيار تمييز بين شعوب العالم. وربَّما حين جمعَ بين الصينيين ومواطني أميركا (آكلو البشر) كان قد فعل ذلك على أساس اشتراكهم في صفة (التوحُّش)، وحين جمعَ الألمان إلى الفرنسيين فعلَ ذلك على أساس اشتراكهم في صفة التحضُّر، معتمداً على معيار تفاوُت الشعوب في المعرفة. وهذا التمييز بين وضعيَّتين بشريَّتين، إحداهما سلبيَّة والثانية إيجابيَّة، بناءً على معيار التفلسف يظهر في عدد من نصوص ديكارت بلغة مجازية. فليوضِّح أهمِّية الفلسفة، يصفُ الفرق بين العارف بها ومن لا يعرفها بأنَّه مثل الفرق بين مَن يرى العالم ومَن لا يراه، فيقول في جملة مختصرة: "الحقيقة، إنَّ العيش بلا فلسفة إغماضٌ للعينين، بلا محاولة لفتحهما"[20]. لأنَّ الفلسفة تمثِّل

19 Descartes, Rene; *The Philosophical ...,* p. 204.

20 المرجع السابق، ص 204.

الشكل الأعلى للمعرفة الإنسانية، تجعل الأوروبيين مبصرين وتُبقِي الشعوب (المتوحِّشة) عمياء. وحين يُضاف إلى هذا الرأي قول ديكارت، في موضعٍ لاحِق من مقدِّمة الكتاب نفسه:

"إنّ المبادئ الحقيقية التي يمكن أن نصل بها إلى تلك النقطة الأعلى من الحكمة [أي التفلسف]، والتي تحتوي على الخير الأعظم لحياة الإنسان، هي التي وضعتُها في هذا الكتاب"[21].

يتَّضح عندئذٍ أنَّ ديكارت يرى فلسفته، بكونها تمثِّل التعبير الأعلى عن الحكمة، المنطقة الفاصلة التي ترسم الفرق بين الأوروبيين، الذين يمثِّلون الإنسانية المبصرة، والأمم المتوحِّشة، التي تعيش في ظُلمة اللا عقل. وهذا الاعتقاد سيستمر ظهوره لدى معظم الفلاسفة الأوروبيين بعد ديكارت، فكل واحد منهم سيعتبر أنَّ فلسفته تمثِّل الأُفق النهائي للمعرفة البشرية، فيقول كانط عن فلسفته النقدية إنها لا فلسفة سواها، ويرى هيغل أنَّ فلسفته تتطابق مع نهاية التاريخ، ويعتبر ماركس أنَّه توصَّل إلى القوانين الكليّة للتاريخ. وهذا التقليد المستمر يدلُّ على أنَّ الفلسفة الأوروبية أُقيمت على اعتقاد راسخ بقدرة الإنسان على الإحاطة بالكون، وهذا نتاج ما سمَّيناه: إرادة احتلال فضاء القداسة، التي أرسى ديكارت أُسسها الفلسفية. وهنا يرتبط منطق التمييز بين البشر بالأساس المعرفي لفلسفة ديكارت، من جهة أنَّ الذات تمثِّل مركز العالم ونواته، وفي الوقت نفسه تعلو عليه وتحيط به لتفهمه بوصفه موضوعاً.

هنا، حيث يصطنع ديكارت فرقاً بين المجتمعات الأوروبية وغير الأوروبية بمعيار الحضارة، وهو فرق يتوازى مع الفرق الذي سبق أن أقامه بين الأفراد بمعيار الروحانية؛ يتَّضح دور فلسفته في تهيئة الأساس العقلي للتمييز، كونها تشمل المستويَين: الجماعي والفردي. وهذا الشمول هو الذي سيجعل فلسفته مورداً دائماً لمن سيعقبه من الفلاسفة، يتزوَّدون منها بما يساهم في ازدهار مسار الفكر التمييزي.

---

21 المرجع نفسه، ص 208.

إنَّ ما أتاحته الديكارتية من إمكانيات انبثاق فكر التمييز، مصدره تمييز واضعها بين ذات أوروبية تحقِّق نموذج الذات العارفة بما تملكه من فلسفة، وذوات أخرى (متوحِّشة) لا فكر لها، بعيدة عن نموذج الذات العارفة ولا تصلح إلَّا أن تكون موضوع معرفة للذات المثالية، الأوروبية. ولِأنَّ المعرفة إحاطة بالموضوع تتيح التحكُّم به؛ افتتحت الديكارتية في مجال معرفة الإنسان إمكانية ربط المعرفة بالسيطرة.

لقد انتبه بعض الفلاسفة المعاصرين لهذه العلاقة بين الذات العارفة الديكارتية وخاصية تحكُّمِها بالآخرين، فقد ربط نلسون مالدونادو– توريس بين ممارسة الذات الأوروبية للفتوح العسكرية في بداية العصر الحديث، وبدئها ممارسة التأمُّل الفلسفي لإثبات وجودها. فكتب حول التلازُم التاريخي بين تعريف الذات المفكِّرة الديكارتية وصعود الذات الفاتِحة الأوروبية:

> **"إنَّ يقين الذات بمَهمَّتها ورسالتها بوصفها ذاتاً فاتحة، سبقَ يقين ديكارت بخصوص الذات التي هي جوهر مفكِّر، والذي حدَّد طريقة تفسيرها. وأنا أرى أنَّ الذات الفاتحة، وجوهرها المتمثِّل في التفكير النظري، يتوازيان من جهة بلوغهما اليقين"**[22].

فيما يخصُّ إهمال ديكارت لعلاقات السيطرة التي مارستها الذات الأوروبية يتساءل مالدونادو– توريس: لماذا لم يطرح ديكارت حقَّ الذات الأوروبية في غزو الآخرين للشكِّ، بينما طرح وجود الذات المفكِّرة لشكٍ يستوجب إثبات وجودها؟ ويستنتج من ذلك أنَّ عدم تساؤل ديكارت حول حقّ الذات الفاتحة في الوجود يعني أنَّ تسليمه بوجودها كان يمثِّل الشرط المسبق، في السياق الذي كان يفكر ضمنه، لتحصيل اليقين بوجود الذات المفكِّرة، لأنَّ الفكر هو المؤشِّر

22 Maldonado-Torres, Nelson: 'On the Coloniality of Being 'Contributions to the development of a concept', in: Mignolo, Walter D., and Escobar, Arturo (eds.): *Globalization and the Decolonial Option*, (London and New York: Routledge, 2010). P. 99.

الذي وفقاً له سيُقام الفرق بين الذات الفاتحة والذوات التي يجب أن تُخضَع لها. ومن ذلك يتوصَّل مالدونادو- توريس إلى أنَّ ممارسات السيطرة هي التي شكَّلت شرط مولد فلسفة الذات.

في هذا التوازي بين مولد الذات الديكارتية وشرعية وجود الذات الفاتحة، تعبير دقيق عن ارتباط نشأة الخطاب الفلسفي الأوروبي بسياق التمييز بين البشر. ومن جهته، أقام إنريك دوسل أيضاً توازياً مماثلاً بين فلسفة الذات الديكارتية ومركزيَّة الذات الفاتحة، ورأى أنَّ تلازمهما هو الذي جعل من الأرض والبشر موضوع (اكتشاف) بواسطة الأوروبيين، لأنهم سلَّموا بقدرة الذات على تحويل كل شيء إلى موضوع للتحكُّم.

هكذا عبَّر ديكارت عن السمة المميِّزة للفكر الأوروبي بوصفه مالك معرفة يقينية بكل شيء، بما في ذلك المعرفة بطبيعة المعرفة نفسها. فالذات التي تستخلِص من طبيعتها المفكِّرة معرفةً كليَّةً بالوجود؛ تستطيع أن تستخلص معرفة بنظام المعرفة البشرية أيضاً. وبالتالي، تفترض ضمناً أنَّها تملك معرفة عن جميع المعارف الممكنة، أو بتعبير آخر، ترى أنَّها تمثِّل "وجهة نظر كلِّ وجهة نظرٍ ممكنة". ومنذ تلك اللحظة، رسخت هذه النظرة ذات الطابع الشمولي في الفكر الأوروبي.

لقد انتقد جورج بِركلي نظريات البصريَّات عند نيوتن وكِبلر لأنَّها "تدَّعي إدراك ما يدركه الربّ"، حسب قوله، بكونها تحاول أن ترى العالم من نقطة محايدة خارج الكون، كأنَّما في وسعها أن تصف العالم من خارج شرط الوجود البشري، المقيَّد بالزمان والمكان.

يقول ديكارت إنَّ المعرفة التي توصَّل إليها بتأمُّلٍ عقلي خالص، والقائمة على العِلَل الأولى، هي المعرفة التي يمكن أن تتولَّد عنها جميع المعارف والعلوم. ويُشبِّه كل معرفة أنتجها الإنسان، وما سينتجه منها، بأنَّها فروع شجرة

جذورها فلسفته، التي إذا أتقنها الإنسان سهَّلت عليه الإلمام بأيَّة معرفة. فهو لا يرى وجوداً لمعرفة جديدة خارج فلسفته، لأنَّها تحيط بمجمل المعرفة الإنسانية[23]. وبهذا المعنى، تصبح كُل معارف البشر موضوعاً للمعرفة الأوروبية ممثَّلة في فلسفة الذات، لأنَّها المعرفة الكُلِّية المحيطة بكُلِّ معرفة، وفي ذات الوقت هي المعرفة التي لا تحيط بها المعارف الأخرى[24]. إنَّها معرفة تحيط بكُلِّ وجود وكُلِّ معرفة، ويحتاجها الكُل، بينما هي غنيَّة عن الكُلِّ[25]. للمرة الثانية، نجد أنفسنا بإزاء وجه جديد من وجوه فلسفة احتلال فضاء القداسة، فالغنيُّ عن الكُلِّ والكُلُّ مُفتقِرٌ إليه، هو المقدَّس في أسمى تجلِّياته.

بما أنَّ ديكارت برهنَ على وجود الإنسان بإثبات أنَّ الفكر خاصِّية مميِّزة له، وأنَّ الفكر خاصِّية للروح وحدها؛ وبموجب التقسيم الذي أقامه بين صنفين من البشر: لأحدهما طبيعة روحانية مفكِّرة، وللآخر طبيعة جسدانية غير مفكِّرة؛ فبموجب هاتين المقدِّمتين يكون الصنف الأول الذي يفكِّر وينتج الفلسفة هو الذي يُثبَت وجوده، بما أنَّ وجود الإنسان يتوقَّف على خاصية توفُّر الفكر له. أمَّا الصنف الثاني، الأقرب إلى الجسد والبعيدٌ عن التفكير، فيصبح ضمناً في حكم ما لا يُثبَت وجوده، لأنَّه فاقدٌ لما يُستدَلُّ به على إنسانيته.

هذا يعني أنَّ من لا تتطابق هويَّته مع الذات التي جوهرها الفكر، يُعدُّ في حكم معدوم الوجود، من الناحية النظرية. وباستنطاق قاعدة "أنا أُفكِّر، إذاً أنا موجود" في ظل التعارض الديكارتي بين من يفكِّر لأنَّه يملك طبيعة روحانية، ومن لا يفكِّر لأنَّه يملك طبيعة جسدية؛ يتَّضح أنَّ كوجيتو ديكارت يستبطن

23 المرجع السابق، ص 209.

24 المرجع نفسه، ص 205.

25 حول دور الفلسفة الأولى عند ديكارت في استبعاد الحاجة إلى الوحي، أنظر:
Craun, Dustin; Exploring Pluriversal Paths Toward Transmodernity: From the Mind-Centered Egolatry of Colonial Modernity to Islam's Epistemic Decolonization Through the Heart, *Human Archtecture*, vol. XI, no. 1 (Fall 2013), 91- 113. p. 96.

صدق مقلوبِه، أي "أنا لا أفكِّر، إذاً أنا غير موجود" أو بتعبير أكثر دقة: "هو لا يفكِّر، إذاً هو غير موجود"، بما أنَّ الذي لا يفكِّر ليس له (أنا) تتحدَّث. فكل إنسان يبعد عن الطبيعة الروحانية لا يكتسب وجوده إلَّا من وجود الإنسان الذي له طبيعة روحانية، لأنَّ هذا الأخير وحده هو الذي له ذات مُثبَتة الوجود، بما أنَّ له ذات مفكِّرة. وهو وحده الذي يكتسب الكوجيتو، ومقلوبه أيضاً، معناهما من وجوده[26].

نتيجة لهذا، تصبح الذاتيَّات غير الأوروبية غير قابلة لأن يُدرك وجودها إلا بدلالة الذات الأوروبية، فهي التي تمنح الآخرين وجودهم، بوجودها. وهذا النمط الوجودي الذي تخصِّصه الذات الديكارتية للآخرين، إذ لا يوجدون بغيرها، يجعل من غير الأوروبيين شيئاً قريباً مما سمَّاه سارتر "الموجود لأجل غيره"، كما سيوضِّح الفصل المخصَّص لفلسفته. وهذا يفسِّر لماذا يُرى البشر في المعرفة الأوروبية موضوعات (اكتشاف)، مثلهم مثل أراضيهم.

إن صيغة مقلوب الكوجيتو (هو لا يفكِّر، إذاً هو غير موجود)، تشكِّل المسلَّمة الباطنة للفكر الفلسفي الأوروبي في معظم مجالات فهمه للآخرين. وهي القاعدة غير المصرَّح بها التي تفسِّر لماذا ارتضى أبرز الفلاسفة الذين دافعوا عن المساواة بين الأوروبيين، مثل جون لوك وجورج بيركلي، ممارسة استعباد الأفارقة، وتفسِّر لماذا دافع عن العنصرية الصريحة كل من ديفيد هيوم وإيمانويل كانط وفردريك هيغل، دون أن يروا تناقضاً بين القيم التي نادوا بها وأفكارهم التمييزية.

---

26 هنا تبرز خاصِّية جوهريَّة لتلك الذات المنفيَّة، المُضمَرة في مقلوب الكوجيتو، فهي ليست مجرَّد ذات مقلوبة عن الذات المُثبتة ولها قدرة أن تقول "أنا"، لأن "أنا" لا يمكن أن تتبعها عبارة "لا أفكر"، فالذي لا يفكر لا "أنا" له. إن مقلوب الكوجيتو يستلزم وجود ذات مفكِّرة تنوب عن الذات غير المفكِّرة وتقرِّر لها عدم وجودها. ولهذا فإن الصيغة الدقيقة لمقلوب الكوجيتو هي: "هو لا يفكر إذاً، هو غير موجود". والذات المفكِّرة (الأوروبية) هي التي يُثبَت وجودها حتى عند إثبات عدم وجود الذوات الأخرى. وهي التي يتقرَّر بها الوجود وعدم الوجود معاً، إنها المبدأ المطلق لما وراء الوجود نفسه.

إنَّ القاعدة التي وضعها ديكارت للتمييز بين البشر على أساس الارتباط بالروح أو الجسد، مقترنة بقاعدة ارتباط الوجود بالفكر الذي هو خاصية للروح؛ هي التي تفسِّر البنية الكامنة التي بدأت تعمل بعده، وبدأ صوتها يرتفع شيئاً فشيئاً لدى من تلاه من الفلاسفة. لقد استثمر معظم مفكِّري القرنين السابع عشر والثامن عشر فكرة ديكارت حول انفصال الروح والجسد في مَهمَّة صناعة التفاوت، التي كانت سائدة في أوروبا منذ العصور الوسطى؛ وكل ما حدث في العصر الحديث هو أنَّ التفاوت بين البشر نُقِل من داخل أوروبا إلى خارجها. وهذا ما وضَّحه مونتين في رصده لعملية تحوُّل التمييز الديني، الذي كان الأوروبيُّون يمارسونه فيما بينهم، إلى تمييز عِرقي يُمارَس ضد شعوب المستعمرات. فحسب التقسيم الديكارتي للعمل، يضطلع الأوروبيون بمهام روح العالم، ويضطلع الآخَرون بمهام جسد العالم، وهذا ماسيقوله هيغل صراحة عندما يصف أوروبا بأنَّها تمثِّل "روح العالم".

كتب المفكِّر اللاتيني آنيبال كيهانو عن النقلة التي حققَّتها ثنائية الروح والجسد الديكارتية في فكر التمييز:

> **"من دون تحويل الجسد إلى موضوع طبيعي، فإنَّ اقصاءه عن نطاق الروح وإنتاج نظريات علمية عن العِرق [...] ما كانا ليصبحا ممكنين. فبمنظورٍ متمركزٍ حول أوروبا، وُضِعت أعراقٌ معيَّنةٌ في مكانة أدنى لأنَّها ليست ذواتاً عاقلة. وبكونها أُتخِذت موضوعات دراسة فقد أصبحت، بالنتيجة، كائنات أقرب إلى الطبيعة. وبمعنى ما، صارت خاضعة للهيمنة والاستغلال. وبحسب أسطورة حالة الطبيعة الحضارة التي شاعت في أوروبا؛ فإنَّ أعراقاً معيَّنة – السُود وهنود أميركا أو الشعوب الصفراء – أُعتُبِرت أقرب للطبيعة، أكثر من البِيض"**[27].

27 Morana, Mabel. Dussel, Enrique and Jauregui (eds.) : *Coloniality at Large : Latin America and the Postcolonial Debate*, (Durham & London: Duke University Press, 2008). P. 203.

لقد ترتَّبت نتيجة مُهِمَّة على منطق الفرق الديكارتي المؤدِّي إلى التفاوت، هي أنّ التمييز بين البشر صار عقلانياً ومبرَّراً، بما أنَّ الإنسان الذي يتركَّز وجوده في جسده لا يعمل إلا بوصفه آلة فقط، وهو عاجز عن التصرُّف كالبشر الأسوياء الذين هم جسد وروح معاً، ولأنَّه ناقص العقل فإنَّ قدرته على أن يحقِّق ماهيته بوصفه إنساناً تظل ناقصة. إنَّنا هنا على بعد خطوة واحدة من التوصُّل إلى أنَّ هذا النمط من البشر يحتاج شخصاً يتميَّز بالعقل ليُكمِل له نقص عقله، وبذلك نتوصَّل إلى أنَّ من يتميَّز بطبيعة جسدية يحتاج سيِّداً يتمتَّع بالعقل، لكي يُدير له شأنه. ولما كان العقل عند ديكارت خاصيَّة للإنسان الذي يتفلسف، وهو الأوروبي؛ فهو الذي يقع عليه واجب أن يكون سيداً للبشر، يقودهم ويوجِّههم. هذه هي التضمينات المستلزمة، عقلاً، من الجمع بين فلسفة ديكارت حول الإنسان التي تشمل العقل والعواطف، بقراءة لفكره مستخلصة من نصوصه المتعدِّدة، بعكس القراءات المجتزأة التي تركِّز فقط على نصَّيهِ الصغيرين: المقال في المنهج، والتأمُّلات.

هذه النتيجة الضمنيَّة، التي ترى أنَّ واجب الإنسان الأوروبي هو قيادة الذين لا عقل لهم، توافق تماماً تبرير الكنيسة الكاثوليكية لاستعباد الأوروبيين للشعوب الأخرى، عندما رأت أنَّه يحقِّق لها الخلاص والقبول عند الرب. فقد رأى فرانسيسكو فيتوريا، الذي سبق ديكارت بحوالي مئة سنة، أنّ الذين يجب إخضاعهم للعبودية هم "البرابرة العاجزون عن حكم أنفسهم، الذين لا يختلفون عن الحيوانات المتوحِّشة إلا قليلاً" لأنَّهم عبيد بطبيعتهم، بما أنَّ ناقص العقل "يظل عبداً حتى وإن لم يكن له سيِّد"[28]. وبعد أربعة قرون من زمن فيتوريا، وثلاثة قرون من عصر ديكارت، استعاد هيغل في القرن التاسع عشر فكرة إنَّ استرقاق الأوروبيين للبشر يحقِّق مصلحتهم، فكتب عن استعباد الأوروبيين للأفارقة "إنَّ الرق كان فرصة لزيادة الشعور الإنساني بين الزنوج"[29].

---

28 De Vitoria , Francisco; *Relation* ..., p. 239.

29 هيغل: **محاضرات في فلسفة ...**، الجزء الأول ...، ص 238.

على مدى أربعة قرون كاملة، منذ فيتوريا ومروراً بديكارت وانتهاءً بهيغل؛ ظلَّ الخطاب الفلسفي الأوروبي حول البشر يكرِّر منطق التمييز القائم على زعم بأنَّ الفروق بين الأوروبيين والآخَرين أوجدتها الطبيعة، وهي الفكرة نفسها التي صاغها أرسطو. فهل في هذا ما يمكن وصفه بأنَّه تفلسف حديث؟

إلى اليوم ما زالت فكرة أنَّ البشر يحتاجون أن يأخذ الأوروبيون بيدهم مقبولة في الثقافة الغربية. ويُلاحَظ على فكر العنصرية الأوروبية أنَّه يستبطن فكرة أنَّ تحكُّم الأوروبيين بمصائر جميع شعوب العالم يمثِّل ضرورة لا بدَّ منها. ووصف الاستعمار في مطلع القرن العشرين بأنَّه "عبء الرجل الأبيض"؛ هو نتاج هذه الفكرة التي ترى أنَّ ما يمارسه الأوروبي من قمع لشعوب العالم إنَّما هو واجب، عليه أن يقوم به لتخليصهم من النقص، وتحقيق الخير لهم[30]. وهذا يماثل ما سبق أن ادَّعته الكنيسة من أنَّ استعباد الأوروبيين للأفارقة "يخلِّص أرواحهم من خطيئتها". في جميع الأحوال، يمارس الأوروبي اضطهاد البشر خدمة لهم!

على طول الفترة الممتدَّة من القرن الخامس عشر إلى القرن العشرين، أعاد الخطاب الفلسفي الأوروبي إنتاج المضمون التمييزي ذاته بخصوص البشر. وكان ذلك وفق منطقٍ عقلي يناسب ظروف تراجُع سلطة الكنيسة في أوروبا، تزامناً مع صعود المجتمع العلماني، فحينها كان على الفلسفة أن تقوم بتحديث الحُجج التمييزية التي تبرِّر استمرار غزو العالم، دون تغيير محتوى الخطاب.

---

30 لم يقتصر أثر هذا التبرير على تحفيز ممارسة القمع عن طريق القوة العسكرية فقط، فحتى التدخُّل الحالي في السياسات الداخلية لبلاد الجنوب عبر مؤسسات المال الدولية ومنظمات التنمية، يفهمه بعض مفكري وسياسيي الغرب على أساس فكرة الأخذ بيد الأمم المتخلفة نحو التقدم. ولهذا، ظل تدخُّل الغرب في شؤون الجنوب يقود دائماً إلى مزيد من التخلف والتبعية. انظر وجهة النظر هذه في الفصل المعنون "من الكولونيالية إلى الإمبريالية ما بعد الحداثية" في:
Easterly, William: **T***he White Man's Burden: Why the West's Efforts to Aid the Rest Have Done So Nuch Ill and So Littel Good* (New York: Penguin, 2006).

وُلِدَت فلسفة الذات الديكارتية في سياق بروز ذاتيَّة جماعيَّة أوروبيَّة اشترطتها أوضاعها المحليَّة والشروط التاريخية التي طوَّرت نزعة الهيمنة. فلم يبتكر ديكارت فلسفة الذات من لا شيء، وإنَّما عبَّر فلسفياً عن نمط ذاتيَّة كانت مجتمعات غرب أوروبا قد بدأت تعيشها منذ نهاية القرن الخامس عشر. بدأ ذلك بطَرِح سؤال إمكانية معرفة الروح، مع بدء انشغال الأوروبيين باصطناع تراتُب بين البشر يحدِّد مكانة الشعوب التي التقوها عند خروجهم إلى العالم[31]. وهذا السياق الذي يربط المعرفة بالسيطرة، والذي عاشه ديكارت، هو العصر نفسه الذي عاشه مونتين وصاغ فيه فلسفته المناهضة للتمييز كما سبق التوضيح، مع الفرق الكبير بين مساهمة الفيلسوفين.

إنَّ الفلسفة مثل الفن والأدب، لا تصنع وعيَ المجتمع وإنَّما تعبِّر عنه، لأنَّ المجتمع بأوضاعه المعينَّة وانشغالاته السائدة هو الذي يرسم شروط المعرفة، وبالتالي يحدِّد نوع التفلسف الذي يلقى قبولاً لديه. وما تفعله الفلسفة هو أنَّها تعبِّر عن المشكلات المطروحة في مجتمعها في الفترة المعينَّة، وتستجيب لها بأن تصوغ الوعي الضمني للمجتمع في خطاب صريح. وبكونها تتصدَّى لمشاغل المجتمعات، تساهم الفلسفة في تغيير الأوضاع المعاشة، أو تتَّجه للمحافظة عليها ببلوَرة بُنى تعمل على مستويات متنوِّعة، منها: العقلي والمتخيَّل والتجريبي. وما فعله ديكارت هو أنَّه صاغ في لغة فلسفية ذات طابع عقلاني فكرة الذاتيَّة، فأخرجها من المستوى المُضمَر إلى مستوى صريح.

تاريخياً، تتمثَّل علاقة ديكارت بصعود الذاتية الهادفة إلى السيطرة في أنَّه عاش وكتب في هولندا إبَّان عصرها الذهبي، الذي غزت فيه جزءاً من العالم. ففي ذلك الحين اعتمد اقتصاد هولندا كليَّاً على ثروات مستعمراتها والمتاجرة بالذين استُعبِدوا من شعوب أفريقيا وأميركا وآسيا. وكان ديكارت ينتمي إلى طائفة الجزويت، وتعلَّمَ في مدارسها وكلِّياتها التي كانت تُنفق عليها الطائفة من

31 Reiss, Timothy J.: *Descartes* ..., p. 109

استغلال الأراضي التي استولت عليها في مناطق مختلفة من العالم، خاصة تلك التي انتُزِعت من شعوب أميركا الشمالية. فكان أفرادها يتعلَّمون من دخل تلك المستعمرات، ويُهيَّأون للسفر إليها والعمل فيها. وكانت التقارير الدورية عن المشاريع التبشيرية للطائفة ترِد بانتظام إلى أوروبا، وتُنشر فيها ليطَّلع عليها العامة وتستقطِب أتباعاً جُدد للطائفة[32].

لا شك أنَّ ديكارت كان مدركاً لما يمارسه الأوروبيون من جرائم في العالم الخارجي؛ ليس فقط لأنَّ أخبار الإبادات الجارية آنذاك في أميركا كانت شائعة في معظم أرجاء أوروبا؛ ولكن لأنَّ الجزويت أنفسهم ساهموا بقوة في غزو أميركا، خاصة غزو بيرو وتشيلي بواسطة الإسباني مارتن غارسيا ليولا (Martín García Óñez de Loyola 1549–1598)، ابن أخ إغناتيوس ليولا (Ignatius of Loyola 1491–1556)، مؤسِّس طائفة الجزويت[33]. إن الشيء الذي يؤكِّد حضور تلك الممارسات في ذهن ديكارت، أنَّه قرأ نقد مونتين للعنف الذي مارسه الأوروبيون في أميركا، وكان يعي تماماً الدور الذي تلعبه الفلسفة في دعم تلك الممارسات، أو مقاومتها. وبالتالي، فإن تجاهله للبعد الأخلاقي المتضمَّن في التفكير الفلسفي لم يكن نتاج جهل بما كان جارياً، وإنَّما نتاج غضِّ الطرف عمّا يحدث، والتواطؤ مع الفائدة التي تدرُّها تلك الممارسات على الملوك والأمراء، وفئة المثقَّفين التي كانت تعيش على ما يُنفقونه عليها.

32 بخلاف ما يُشاع عن أن ديكارت كان يصارع التفكير الديني ويعارضه بالعقل؛ توضِّح رسائله أنه كان يفضّل طريقة طائفة الجزويت التي تركِّز على التعاليم النصِّية وتعارض التجديد الفكري. وحتى بعد انتقاله إلى هولندا حرص ديكارت على استمرار علاقته بالطائفة فراسل مفكّريها، وأهدى إليهم كتبه للتعليق عليها وتصحيحها. ومن جانب الجزويت يظهر أيضاً تعاطف مع فكر ديكارت، فرغم أن طوائف متعددة أدانت الديكارتية كطريقة في التفكير؛ لم يُصدر الجزويت أدانة إلا بعد وفاة ديكارت بزمن طويل، فقرار الإدانة الرسمي صدر في سنة 1706م مع بزوغ فجر عصر التنوير. حول علاقة ديكارت بالطائفة انظر:

Ariew, Roger: ‘Descartes and the Jesuits: Doubt, Novelty and the Eucharist’, in Feinold, Mordechai (ed.): *Jesuit Science and the Republic of Letters,* (London: The MIT Press, 2003). pp. 157- 59.

33 Cummins, Thomas B. F.; *Toasts with the Inca: Andean Abstraction and Colonial Image on Quero Vessels*, (United States of America: The University of Michigan Press, 2002). p. 292.

لأنَّ نصوص ديكارت لا تتضمن إشارة صريحة إلى التمييز بين البشر؛ ساد اعتقادٌ بأنَّ فلسفته لا صلة لها به، فأحد الباحثين يرى أنَّ ديكارت لم يكن منتبهاً إلى وجود العبودية في زمنه. ينطلق الباحث ممَّا لاحظه بخصوص مفكِّرين مثل فرانسيسكو فيتوريا ولويس مولينا (Luis de Molina 1535–1600) القريبَين من زمن ديكارت[34]. فلأنَّهما أجازا الاستعباد في وقت لم يعلِّق عليه ديكارت، لا سلباً ولا إيجاباً؛ توصَّل ذلك الباحث إلى أنَّ فلسفة ديكارت لا تتضمَّن ميولاً تمييزية[35]. ويكمن ضعف هذا الرأي في أنَّه لا يعتمد على تحليل نصوص ديكارت ويكتفي باستنتاج موقفه من مواقف مفكِّرين آخرين.

يُستنتَج مِمَّا سبق أنَّ تمييز ديكارت بين الروح الجسد، الذي بناءاً عليه ميَّز بين نمَطَي وجود: روحي وجسدي؛ صار أساساً لكلِّ فكر يعيد انتاج الفروق بمعايير جديدة. لقد توصَّل كاتب معاصر إلى أنَّ التمييز الفلسفي بين الروح والجسد ساهم في تثبيت فكرة أنَّ العنف الجسدي لا يضير الإنسان الذي لا يستخدم عقله، خاصة المستعبَد، وأكسب العنف الجسدي ضد الأفارقة شرعيَّة في القوانين الفرنسية. فبعد ديكارت صدر القانون الذي سُمّي (قانون السُّود) (code noir)، الذي قنَّنَ أنواع العنف التي كانت تُمارس ضد المستعبَدين. حسب ذلك الباحث، أصبحت العقوبات الجسدية قانونية لأنَّها قُبِلت بعد أن جعل ديكارت من الجسد مجرَّد آلة حاملة للروح، التي وحدها تجعل من الكائن إنساناً[36].

---

34 رغم أن مولينا كان قد أجاز مبدأ استعباد الأوروبيين لغيرهم، إلّا أنه قيّد شرعية تجارة الرقيق بنوع الطرق التي تُمارَس بها والأسباب التي يقع بها غير الأوروبي تحت طائلة الاستعباد. حول أطروحاته هذه انظر:

Alonso-Lasheras, Diego: *Luis de Molina's De Iustitia et Iure: Justice as Virtue in an Economic Context* (New York: Brill, 2011). pp. 60-61

35 Valls, Andrew (ed.); *Race and Racism in Modern Philosophy*, (Ithaca and London: Cornell University Press, 2005). P.18.

36 المرجع السابق، ص 17

الخلاصة، أنَّ ديكارت نقل الفلسفة من مجال نقد مركزية الثقافة الأوروبية الذي افتتحه مونتين، إلى موقع صار ممكناً فيه لتلك الثقافة المتمركزة حول الذات أن تقسِّم البشر إلى كائنات ذات طبيعة روحيَّة مفكِّرة، وكائنات ذات طبيعة جسدية متوحِّشة، لا تفكِّر. وافتتح أفق تمييز لا نهائي بين البشر إذ صاغ مذهباً فلسفياً محوره ثلاثة مكوِّنات: أولها ثنائية الروح والجسد، وثانيها ارتباط الروح بالفكر والجسد بالانفعالات، وثالثها دلالة الفكر على الوجود.

هذا التوصيف الثلاثي للفلسفة الديكارتية يختلف تماماً عن توصيفها السائد، الذي يركِّز على المكِّون الأول وهو ثنائية الروح والجسد، والمكون الثالث وهو اثبات الوجود بدلالة الفكر، ويهمل نهائياً المكِّون الوسيط المستخلَص من دراسة ديكارت للعواطف، وهو التراتب بين ارتباط الجسد بالانفعال والروح بالعقل. فهذا الارتباط هو الذي ينقل الذات الديكارتية من ذات مجرَّدة إلى ذات ملموسة، ومحدَّدة تاريخياً، تُوجد بكيفيَّة معيَّنة لدى مجتمع معيَّن، وفي مكان بعينه. هنا تصنع المكانة الرفيعة التي يعطيها ديكارت للفكر صدعاً في وحدة الذات الإنسانية، لتفرض تراتباً بين ذوات مكتملة الإنسانية وأخرى ناقصة الإنسانية، وهذا ما يجعل الباب مشرعاً أمام الفكر الأوروبي لإستدامة منطق التمييز بين البشر، مادامت أُسسه الديكارتية قائمة. ومن هنا يمكن تفسير حرص الفلاسفة المعاصرين على الاستمرار في قراءة ديكارت متجاهلين كتابه (عواطف الروح). فالفرق بين ديكارت الذي تتَّخذه الفلسفة الغربية بداية للفكر العقلاني، وديكارت الذي ظهر هنا بوصفه مَن افتتح أفق الفكر التمييزي، مصدره أخذ ذلك المكوِّن الوسيط في الاعتبار، الذي يستدخل علاقة تراتبية بين البشر بدلالة تراتب الروح والجسد.

غوتفريد لايبنتس: "مليشيا من الوحوش الجميلة"

بعد اتِّصاله بفلسفة ابن رُشد حقَّق التفلسف الأوروبي نقلة كبيرة عندما تبنَّى فكرة أنَّ الإنسان يمكن أن يتوصَّل إلى الحقيقة بالاستخدام الأمثل للعقل، وليس فقط بالمعرفة الدينية. وبعدها تعدَّدت طرق التوصل إلى الحقيقة وأمكن تأسيس الأخلاق عقليّاً، وأصبح مقبولاً لدى الأوروبيين أن يبشِّروا بالمسيحيَّة بين الشعوب الأخرى باعتبار أنَّ لها معرفة طبيعية ببعض الفضائل الأخلاقية، الموجودة في المسيحيَّة[1]. وتتَّصل أفكار الفيلسوف الألماني غوتفريد فيلهلم لايبنتس (Gottfried Wilhelm Leibnitz 1646-1716) بمشروع تبشيري يجادل تأثير ابن رُشد، ويعيد بناء المذهب العقلي من خلال نقد فلسفة ديكارت.

رغم التقدير الذي أظهره لايبنتس لديكارت؛ إلا أنَّه وصف فلسفته بأنَّها ذات مضمون لا ديني يتَّخذ مظهراً دينياً، وذلك في مقالٍ كتبه في سنة 1680م. ويقول إنَّ دليل ذلك هو اعتقاد ديكارت بحرية الربّ في الخلق، مع أنَّه يستبعد عن الطبيعة العلل النهائية (final causes)، أي غاية وجودها. كتب لايبنتس:

> **"... اعتقد إنَّ قوانين الميكانيكا التي تعمل أساساً للنظام ككل إنَّما تعتمد على العلل النهائية، أي على إرادة الربّ وقد قرَّرَت صُنع ما هو أكثر كمالاً، وإنَّ المادَّة لا تتَّخذ جميع الأشكال الممكنة وإنَّما تتَّخذ فقط الشكل الأكمل؛ وإلَّا سيكون ضرورياً قول إنَّه سيأتي وقت تتحوَّل فيه كل إرادة إلى إرادة شرِّيرة، وهذا بعيد عن كمال الخالق"[2].**

---

1 Perkins, Franklin; *Leibniz and China: A Commerce of Light,* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004). P.3.

2 Leibnitz, Gottfried W.; *The Philosophical Works,* (New Haven: Tuttle, Morehouse & Taylor, 1890). P 1.

حسب لايبنتس، إذا كان كلُّ شكل في حكم الممكن؛ فإنَّ الطبيعة تكون قابلة لأن تتلقَّى جميع الأشكال، وهنا تصبح فكرة العدالة عبثية بما أنَّ كل ما يُمكن تصوُّره، وما لا يُمكن تصوُّره أيضاً، يمكن أن يحدث. ويقول، إنَّ رأي ديكارت هذا قريب من رأي سبينوزا الذي يرى أنَّ أفكار العدالة والنظام والجمال تخص الذات الإنسانية، أمَّا كمال الربِّ نفسه فيحتوي كثرة من الأفعال بحيث إنَّه لا يمكن تصوُّر شيء لا يمكن للربِّ أن يفعله. ويلخِّص موقفه من مسألة العلل النهائية بقوله:

"بالنسبة لي، فإنَّ الفلسفة الحقَّة تمنحنا فكرة مختلفة عن كمال الرب، يمكن توظيفها في الطبيعة والأخلاق بعيداً عن إزاحة العلل النهائية من الطبيعة، كما يدَّعي ديكارت. [...] فبواسطتها تتحدَّد الطبيعة كلها، بما أنَّ العلَّة المؤثِّرة على الأشياء عاقلة، وذات إرادة، وتميل إلى الخير. وهذا بعيد جداً عن ديكارت الذي يرى أنَّ الخير والحقيقة والعدالة إنَّما هي كذلك لأنَّ الرب بفعل حرٍّ منه جعلها على ما هي عليه، وهذا أمرٌ بالغ الغرابة"[3].

ينتقد لايبنتس ديكارت ويتَّهمه بالأفكار الإلحادية متمسِّكاً بفكرة الحقيقة الدينية ضد فكرة أنَّ للحقيقة طريقين: عقلي وديني، وهي فكرة كان مجلس (لاترن) الكنسي قد أدانها. يرى لايبنتس أنَّ العقل يجب أن يخدم الحقيقة الدينية، موضِّحاً أنَّ فكرة الحقيقتين التي اقترب منها ديكارت تعود إلى ابن رُشد الذي نسبها إلى أرسطو، فشاعت بعده في أوروبا واستمرت حتى زمنه. ويصف ابن رُشد بأنه فيلسوف رفيع المكانة، رغم أنَّه يخالفه الرأي حول ثنائية الطريق إلى الحقيقة[4]. وكما سبق التوضيح، كان ديكارت قد ذكر أَنَّه وضعَ كتابه (التأمُّلات) استجابة لأوامر البابا بالتصدي للأفكار التي تهدِّد المسيحية، وكان يقصد بذلك الرُشديَّة أكثر من غيرها.

---

3 المرجع السابق، ص 3.

4 المرجع نفسه، ص 139.

هذه الصورة التي رسمها لايبنتس للمشهد الفلسفي في زمنه توضِّح أنَّ إشكالية الحقيقة، التي تتَّخذ من معرفة الوجود موضوعاً لها، إنَّما تطوَّرت عن لقاء الفكر الأوروبي بمعارف متعدِّدة منها التراث الفكري لحضارات الشرق، لا التراث الفلسفي الإغريقي وحده كما يعتقد مؤرِّخو الفلسفة المعاصرون. كان هذا سياقاً تطوَّر فيه نمط تفلسف يقوم على أساس دنيوي يتَّخذ الدين موضوعاً، وليس أداة تفكير، وهذا ما شكَّل اختلافَه عن فلسفة العصور الوسطى التي كان الدين موضوعها وأداتها أيضاً. ضمن تلك الوضعية، ارتبط مشروع لايبنتس بأهداف دينية وأخرى سياسيَّة قادته إلى التوافُق مع مشروع غزو العالم، الذي كان يتطوَّر على أسس منظَّمة اقتضت دراسة ثقافات وأديان الشعوب المراد غزوها، بما أنَّ العقل كان قد صار من وسائل التبشير بالمسيحية وخدمتها.

هذا الفصل الذي يدرس نظرة لايبنتس للبشر والمجتمعات، يتناول الارتباط الذي أقامه بين التطلُّعات الدينية والدنيوية من جهة، والمشروع الأوروبي لغزو العالم من جهة أخرى، ويوضِّح كيف ساهم اهتمامه بثقافات ولغات الشعوب الأخرى في دعم الهمينة. إنَّ الربط بين رغبة خدمة الدين وإرادة السيطرة على العالم من خلال توسيط المعرفة وتوظيفها، هو الذي زوَّد فلسفة لايبنتس بدور مؤثر في مجال تبرير التمييز، وإن لم يبلغ الدور التأسيسي الذي لعبته فلسفة ديكارت. وكما هو الحال في كل فصول هذا الكتاب، نبدأ برسم خطوط عامة لفكر الفيلسوف للتعرُّف على مضمون نظرته للبشر، وفحص المواضع التي تكشِف عن تبنِّيه أفكاراً تمييزية، لتُستخلَص علاقتها بعموم فلسفته.

سلَّم لايبنتس بأنَّ العالم صُنع على أفضل صورة ممكنة، وأنَّ الربَّ عندما خلقه زوَّده بنظام عمل تلقائي يسمح له بأن يدير نفسه. وجعل الإنسان، بما يملكه من عقل، هو الأقرب إلى صورة الرب. ولأنَّه اعتبر امتلاك الإنسان للعقل دليلَ اقترابه من صورة الرب؛ رأى أنَّ المبادئ العقلية قادرة على قيادة الإنسان

إلى فهم الكون. فقال بضرورة أن تستند المعرفة إلى مبادئ بسيطة تتيح تحليل الموضوع إلى عناصر أولية، مسلِّماً بقدرة المنهج الرياضي على فهم الوجود. لكنه لم يكتف بتفسير المعقولات وحدها رياضيّاً، فاهتمَّ بتفسير العالم الواقعي أيضاً معتمداً على مبدأ السبب الكافي، الذي مضمونه إنَّ الوجود إنَّما يوجد لسبب كافٍ. على هذا الأساس؛ قال لايبنتس إنَّ هناك وحدة بسيطة، جوهرية، غير منقسمة لأنَّها غير جسمية، سمَّاها الموناد (monad)، أي الوحدة، وعدَّها قوَّة قائمة بنفسها وفاعلة تلقائياً، لا تحتاج إلى قوة خارجية تُكسِبُها الحركة.

لأنَّ المونادات تتمتَّع بقوة الإدراك عند لايبنتس؛ فهي مُدرِكة لذاتها وقادرة على الانتقال من المعرفة الملتبسة إلى المعرفة الواضحة. ولأنَّها أيضاً خالدة وتحاكي الذات الربَّانية، فهي مرآة الوجود التي تعكس العالم في ذاتها، كأنَّما هي عالم مصغَّر. ولايبنتس يُعرِّف الوجود بأنَّه "فاعل"، ولا يحتاج ما يُملِي عليه أفعالاً من الخارج لأنَّ غير الفاعل مقيَّد الوجود. وللمونادات نزوع يدفعها من إدراك إلى آخر، يتجلَّى في النفس على صورة حالات إدراكيَّة وشعوريَّة متباينة: أفكار، وميول، وشهوات، وغيرها مما يضطلع بتحريك الإرادة، التي هي عند لايبنتس رغبة يلازمها العقل[5]. وبخلاف ديكارت، الذي اعتقد بوجود جوهرين فقط هما الفكر والامتداد، يتَّصل بهما العقل والجسم؛ جمعَ لايبنتس بين تلك العناصر المتعدِّدة، واصطنع منها وحدة لامتناهية، ذات طبيعة جوهرانيَّة.

إنَّ الصِفة المميِّزة للجوهر عند لايبنتس هي القوَّة والنشاط. وبما أنَّ هاتين الصفتين مرتبطتين بالنفس؛ فهما تمثِّلان حقيقة الروح التي هي المحرِّك الأساسي للجسم، والجسم ليس سوى صورة تُعبِّر عن الروح. وبما أنَّه انشغل أيضاً بتفسير العالم الواقعي، كان لا بدَّ له أن يحاول فهم علاقة النفس بالجسم،

5 جوتفريد فيلهلم ليبنتز: **المونادولوجيا**، ترجمة البير نصري، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2015). ص 22.

من جهة صلتها بتنوُّعات البشر. فتساءَلَ: هل تعكس الخصائص الجسميَّة للبشر دائماً، وبكل اختلافاتها الظاهرية، خصائص واحدة للروح الإنسانية؟ أم أنَّ تنوُّعها يرتبط باختلافات الطبائع الروحية؟ والإجابة عن سؤال طبيعة الروح هي التي تقود إلى نظريَّة المعرفة عند لايبنتس، كما هو الحال عند ديكارت ومونتين قبله.

اعتمدَ فهم لايبنتس لاختلافات البشر على مبدأ مُهمّ في فلسفته هو "الوِحدة في التنوُّع"، وهو مبدأ يشكِّل أساس تصوُّره الميتافيزيائي الذي يفسِّر به جميع ظواهر العالم. يشرح جوستن سميث، أحد دارسي فلسفة لايبنتس المعاصرين، هذا المبدأ بقوله: إنَّ المونادات المتعدِّدة تملك هوية واحدة لأنَّ كلاً منها –رغم أنَّه بسيط ومتجانس– يعكس في ذاته النظام الكلِّي لهذه الجواهر المتكاثرة بطريقة لانهائية، فتُشارك بعضَها صنع العالم. وإضافة إلى سمة التماثُل هذه، القائمة على مبدأ الهُويَّة؛ توجد وحدة بين كلّ هذه الجواهر التي تعكس بطريقة آنيّة نفس النظام، ولكن بدرجات متباينة الوضوح[6]. وعن هذا التنوُّع الذي ينتج وحدةً في النهاية، كتب لايبنتس موضِّحاً:

> **"إنَّ التغيُّرات الطبيعية في المونادات حاصلة من مبدأ داخلي، إذ لا تستطيع علَّة خارجية أن تؤثِّر على الموناد. وبالإضافة إلى مبدأ التغيُّر يجب أن يكون هناك عَرَض لما يتغيَّر، ليعيِّن الجواهر البسيطة ويبيِّن نوعها. ويجب أن يشمل هذا العَرَض كثرة في الوِحدة، أو في البسيط، لأنَّ كل تغيُّر طبيعي يحدث على درجات، فيلزم أن يكون هناك شيء يتغيَّر، وشيء يبقى. عليه، يجب أن يكون في الجوهر البسيط تأثيرات وعلاقات كثيرة بالرغم من أنَّه ليس فيه أجزاء"**[7].

6 Smith, Justin E: *Nature, Human Nature, and Human Difference: Race in Early Modern Philosophy*,(Princeton: Princeton University Press, 2015). P.162.

7 جوتفريد فيلهلم ليبنتز: **المونادولوجيا** ...، ص 51-50.

على النحو ذاته جاء تصوُّر لايبنتس للمجتمع، فرأى أنَّ وحدة العالم الإنساني تنتج عن اختلافات الأنواع البشرية. وضمن هذا التصوُّر، كانت المسألة الأساسية التي انشغل بمواجهتها هي دلالة اختلافات البشر بالنسبة إلى المجتمع من حيث هو كل واحد. وقاده الاهتمام بكيفية معرفة علاقة الإنسان بالمجتمع، إلى البحث في طبيعة المعرفة نفسها.

قبل أن يشرح لايبنتس طرق اكتساب المعرفة، يبدأ بتعريف الإنسان من حيث هو كائن مفكِّر، أي من حيث إنَّه يملك نفساً عاقلة أو روحاً، ثم يتساءل: هل يكفي أن يُخلَق الكائن بشكل معيَّن لنعُدَّه إنساناً؟ وإن لم يُخلَق كذلك، فهل ظهوره في هيئة شكليَّة غير إنسانية يكفي لأن نعدَّه حيواناً؟ ثم يستخلص من ذلك أنَّ تبدُّل الشكل الخارجي يعني تعدُّد الهيئات الإنسانية، ووجود أشكال وسيطة بين ما هو إنسان وما هو غير إنسان، فيبحث في هذه الأشكال الوسيطة وتصنيفها[8]. ولأنَّه يعارض فكرة أنَّ البشر متساوون في تمتُّعهم بنفوس خالدة لمجرَّد تشابُه أشكالهم؛ ينتقد الأساس الفلسفي لهذه الفكرة موضِّحاً أنَّها تستند إلى استنتاجين، أولهما: إنَّ كل كائن لديه مظهر إنساني، مصيره الخلود بعد الحياة. وثانيهما إنَّ كل كائن وُلِد لبشر فهو يتمتَّع بخلود الروح[9]. فخلود الروح يُستدَلُّ عليه إمَّا بمواصفات الإنسان الشكليَّة، أو بانتسابه إلى أبوين من البشر. ثم يفنِّد هاتين الحُجَّتين بقوله:

"أعتقد أنَّنا نُنكِر الافتراض الأول، وأنَّنا لا نملك الذهن المتعمِّق الذي يعتقد أنَّ الحياة الخالدة واجبة لأي شكل له كتلة مادِّية، بحيث يجب أن تحصل الكتلة على إحساس بصورة أبديَّة لمجرَّد أنَّها وُضِعت في هذا القالب"[10].

---

8 ج. ف. ليبنتز: **أبحاث جديدة في الفهم الإنساني**، ترجمة احمد فؤاد كامل، (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1983). ص 181.

9 المرجع السابق، الصفحة السابقة.

10 المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

يرفض لايبنتس كفاية الشكل الخارجي للدلالة على محتوى هذا الكائن، أي إنسانيته. وليثبت ذلك، يبدأ بمناقشة الفكرة السائدة عن الإنسان محدود القدرات العقلية، مُورداً ذلك بصيغة حوار:

"إن الأبله إنسان سليم التكوين، فيما نعتقد، ولديه روح عاقلة، رغم أنه لا يبدو كذلك. ولكن، إذا أصبحت أذناه أطول قليلاً ومدبَّبة أكثر، وأصبح الأنف أكثر انبساطاً عن العادة، فإنَّنا قد نتردَّد في الحكم عليه. أمَّا إذا أصبح الوجه أضيقَ، وأطولَ ومسطَّحاً أكثر، فإنَّنا عندئذ قد نحدِّد موقفنا. أمَّا إذا كان الرأسُ رأسَ حيوان فإنَّه لا شكّ سيكون مسخاً، ويصبح هذا في نظرك استدلالاً على أنَّه لا يملك روحاً عاقلة ويجب أن يفنى. إني أسالك الآن أين تجد المقياس المضبوط والحدود الأخيرة التي تجعل منه روحاً عاقلة؟ [...] كيف نحدِّد بالضبط الملامح التي تدلّ على العقل؟ أكثر من هذا، هل يكون هذا المسخ جنساً وسطاً بين الإنسان والحيوان؟ وهو الأبله الذي نحن بصدده؟"[11].

هنا يقول لايبنتس إنَّ تشابُه البشر في شكلهم الخارجي لا يكفي للدلالة على أنَّ لهم أرواحاً متساوية، وإنَّ بعضهم يمكن أن يكون أقرب إلى الحيوان. لكنَّه لا ينسب هذا التصوُّر الخاص بكائن إنساني يحتل منطقة وسطى بين الإنسان والحيوان، إلى جماعة بعينها. ومع ذلك، فإنَّ بناءه للتصوُّر يطرح إمكانيَّة أن يكون تمتُّع الكائن بشكل إنساني، مع عدم حصوله على نفس عاقلة، يعني أنَّ البشر لا يمكن أن يكونوا كلّهم على ذات درجة الإنسانية. وعلى هذا التمييز الذي يقيمه بين الهيئة الجسدية وإنسانيَّة الكائن، توحي نظرة لايبنتس للبشر بأنَّهم قد يتفاوتون في مقدار إنسانيتهم. ورغم أنَّ هذه النقطة ظلَّت موضع جدال لم يُحسم بخصوص الأساس المعرفي لموقف لايبنتس من تراتب البشر، فإنَّ نصوصه الأخرى تكشف عن مواقف تمييزية واضحة.

11 المرجع نفسه، ص 182-183.

كانت الفترة التي تشكَّلَ فيها وعي لايبنتس الفلسفي، هي الفترة التي تلت حرب الثلاثين عاماً التي قضت على ملايين الأوروبيين، فقد وُلد قبل سنتين فقط من اتفاقية وستفاليا التي وُقِّعت في سنة 1648م. وأثناء جهوده التي بذلها للحفاظ على السلام بين الأوروبيين، أدركَ أنَّه بعد تلك الحروب الطويلة لن تكون الاتفاقيَّات كافية لبناء سلام إلَّا إذا أفرِغت خبرة العنف التي راكمها الأوروبيون في حروب خارجية. ومن هنا تبنَّى فكرة تحقيق مشروع سلامٍ في أوروبا ينقل فائض العنف إلى خارجها. وهي الفكرة التي ستستمرُّ إلى القرن العشرين عندما كتب برتراند رسل عن السلام في أوروبا، مروراً بالقرن الثامن عشر الذي كتبَ فيه كانط عن السلام الدائم، والقرن التاسع عشر الذي كتب فيه كثيرون عنه أيضاً.

في هذا المشروع ربَطَ لايبنتس فلسفته عن الإنسان ببحوثه حول اللغات، فسعى إلى ابتكار لغة عالميَّة تتيح التواصل مع جميع الشعوب لتيسير عملية التحكُّم بها. ثم صاغ مشاريع حروب تدعم ما كان قد بدأ مع الحروب الصليبية واستمرَّ بعدها على أُسس دنيوية، دُعِمت بمبرِّرات عقلية. استند مشروع لابنتس على فكرة جوهرية، هي أسر الآلاف من غير الأوروبيين واستعبادهم لينشأوا جنود مطيعين تُغزى بهم بلاد الجنوب، فيأمن الأوروبيون خوض أهوال الحرب فيما بينهم، وفي ذات الوقت يتمكَّنون من السيطرة على العالم.

تجوَّل لايبنتس بين بروسيا وفرنسا وروسيا، عارضاً على ملوكها مشروعه الذي يقوم على معرفة وثيقة بطبائع شعوب العالم، حسب زعمه. وفي الحقيقة، كانت معرفته تستند إلى نفس المخيِّلة الجماعية الأوروبية المتمركزة حول نفسها، والتي تستمدُّ معلوماتها عن الشعوب الأخرى من مصادر غير موثوقة. هذا رغم أنَّ لايبنتس اعتمد، أكثر من غيره، على معلومات مستجدَّة، تلقَّى بعضها من البعثات التبشيرية التي كانت ناشطة في عدد من قارّات العالم آنذاك، واهتمَّ بشكل خاص بآسيا.

عندما وصل لايبنتس إلى فرنسا أدرك الطموحات التوسُّعية لملكها لويس الرابع عشر الذي كان يخطط لغزو هولندا وألمانيا. فسعى لصرف اهتمامه بعيداً عن أوروبا، وخاصة وطنه ألمانيا، واجتهد لتوجيه مطامعه نحو الشرق، وتحديداً مصر، فوضع رسالة توضِّح أهمية غزوها وتحض عليه، جاء فيها:

"إنَّ فتح مصر في الوقت الحالي أفضل من فتح أي بلد آخَر في العالم. فهي برزخ العالم، لأنَّها تربط أبعد بحرين في كوكب الأرض، وبدونها لا بدَّ من الدوران حول أفريقيا. إنَّها رباط الغرب بالشرق ونقطة التقاء التجارة، والمرفأ الضروري لتموين سفن التجارة بين أوروبا والهند. إنَّها عين البلاد المحيطة، والوحيدة المزدهرة بين صحاريها، هذا إلى جانب اتِّصاف أراضيها بخصوبة رائعة، وكثافتها السكانية العالية. فقد كانت في الأزمان القديمة بستان الإمبراطورية الرومانية، مثلما هي الآن بالنسبة إلى الأتراك. إنَّها هولندا الشرق، كما أنَّ فرنسا هي الصين بالنسبة إلى أوروبا"[12].

كان لايبنتس يرى أنَّ الصين هي البلد الأكثر تطوُّراً في الجزء الشرقي من العالم، وأنَّ غزو مصر سيفتح الطريق أمام الأوروبيين للوصول إلى الصين، وبذلك يتوسَّع نطاق تجارتهم على حساب العثمانيين، الذين يحكمون مصر. وبعد أن أهمل ملك فرنسا دعوة لايبنتس لغزو مصر، سيقوم نابليون بذلك بعد أكثر من مئة سنة. فبعد خمس سنوات من غزو نابليون لمصر طُبِع نصُّ خطَّة لايبنتس مترجَماً إلى الإنجليزية، وأشار كاتب المقدِّمة إلى أنَّ النصَّ كان موجوداً في الأرشيف السرِّي لقصر فرساي، مُوحياً بأنَّ نابليون، أو بعض القادة الفرنسيين، اطَّلعوا عليه عندما خطَّطوا لغزو مصر[13].

حين شرع لايبنتس في كتابة مقترح (الحملة على مصر)، كانت بعض بلاد أوروبا الغربية قد بدأت تتوسَّع في آسيا، إلى جانب البرتغال التي كانت موجودة

12 Elden, S; Leibniz and Geography: Geologist, Paleontologist. Biologist, Historian, political Theorist and Geopolitician, *Geographica Helvetica,* no. 68 (2013) 81-93. P.88.

13 المرجع السابق، ص 89.

هناك منذ أواخر القرن الخامس عشر. وبدا كأنَّما يمكن للأوروبيين أن يقتسموا آسيا مثلما اقتسمت فرنسا وبريطانيا أميركا الشمالية والكاريبي مع إسبانيا، بعد أن بدأت إمبرطوريتها تتدهور. وفي تلك الفترة، برز لايبنتس مُدافعاً صلباً عن حقِّ أوروبا في سيادة العالم، واعتبر غزوها للعالم بمثابة حرب مقدَّسة، فكتب:

"لقد أوضح بيكون في نصٍّ له عن الحرب المقدَّسة، أنَّ حرباً لها فاعلية عظمى في نشر الثقافة والدين بين البرابرة، ستكون حرباً عادلة. لكن يجب أن يكون ذلك برويِّة يمليها العقل، فلا يجب أن تكون مدمِّرة أكثر ممَّا هي مفيدة، وعليها أن تهدف لا إلى إفناء الشعب أو استعباده، بل إلى الحكمة والسعادة ورُقيّ النوع الإنساني. [...] فالحروب لا يجب أن تُوجَّه ضد البشر وإنما ضد الوحوش (beasts)، أي البرابرة، ليس من أجل القتل وإنَّما من أجل الاستئناس. وكم هو صحيح هذا حينما يتم القيام به من أجل نشر الدين وخدمته. [...]. إنَّ رفاهية قسم عظيم من النوع الإنساني تعتمد على مثل هذه التدابير"[14].

إنَّ فكرة ضرورة إخضاع (الوحوش)، وهُم غير الأوروبيين عند لايبنتس؛ هي نفس فكرة أنَّ الأوروبي إذ يغزو العالم فهو يقدِّم خدمة عُظمى للإنسانية. ويتحمَّل عبئاً ثقيلاً من أجل خلاص (أشباه البشر) أولئك، بتحويلهم من وحوش إلى كائنات مستأنَسَة، ومن بدائيِّين إلى متحضِّرين، بحسب تعبيره. وهذه الفكرة تظهر باستمرار لدى مفكِّري وفلاسفة أوروبا الغربية، من فتوريا وسبولفِدا اللذَين سبقا لايبنتس، إلى هيغل وستيوارت مِل وبرتراند رَسل الذين جاءوا بعده بزمن طويل. إنَّ لايبنتس ينصح ملوك أوروبا بشنِّ حروب خارجية بذريعة نشر الحضارة، لإفراغ فائض العنف في الخارج وتأمين السلام داخل أوروبا. وعندما يتَّخذ من رأي بيكون حول قُدُسيَّة الحرب مرجعاً يضفي عليها بُعداً دينيّاً، فهو يستخدِم سُلطة المعرفة الفلسفية لنشر الدمار في العالم واضطهاد الشعوب.

14 Perkins, Franklin; Leibniz …, P. 111.

يدَّعي لايبنتس أنَّ تلك الحرب التي وصفها بأنَّها "مقدَّسة"، ليست من أجل نهب ثروات الأمم ونقلها إلى أوروبا، ويقدَّمها باعتبارها وسيلة لترقية الثقافة. وبما أنَّ الثقافة تحفِّز الحرب عنده، متمثِّلة في فلسفة الغزو التي تبنَّاها؛ فإنَّ التأثير المتبادَل بين الثقافة والحرب يستمرّ، وتغذِّي كلٌّ منهما الأخرى في تواطؤ صريح من أجل نشر العنف. ينتهي لايبنتس إلى إقامة تسانُدٍ متبادلٍ بين الفلسفة والقوَّة، حيث الحرب تساهم في نقل الثقافة وتطويرها، والثقافة تدعم الحرب وتشعلها. وتستمر هذه الدائرة لكي تحقِّق، في المحصِّلة النهائية، سيادة أوروبا على العالم. وهي سيادة يراها لايبنتس تُثمر للعالم كله رُقيّاً كاملاً؛ لأن أوروبا تمثِّل عنده مركز العالم.

في مستوى آخر، يجمع لايبنتس بين نشر الثقافة الأوروبية وتحقيق مكاسبَ تجارية، فينتقل من نشر الدِين، الذي كان قد ربطه بنشر الثقافة، إلى تحصيل مصالح مادية. وحين يقترح غزو مصر، يقول إنَّه يدعو إلى ذلك لأنَّها ستفتح الطريق إلى الصين التي تملك الثروة والثقافة معاً، فكسب المزيد من الربح يتلازم عنده مع نشر المعرفة الأوروبية. ولكي تحقِّق أوروبا مصالحها المادِّية القصوى يجب أن تتَّصل بثقافات الشعوب الأخرى، وهذا يُلزِمها بأن تملك معرفة بلغات تلك شعوب لتستطيع التأثير عليها.

من هنا، اهتمَّ لايبنتس بالتوصُّل إلى لغة عالميَّة تسمح بفهم كل لغات الشعوب بقواعد واحدة، ليكون في وسع الأوروبيين مخاطبتها والتحكُّم بشؤونها. وحيث ترتبط المعرفة بالسيطرة وتحصيل الثروة، تتواطأ المعرفة مع المال والقوة لتبدو أوروبا الغربية على حقيقتها: وحشاً يسعى لافتراس العالم وما فيه من ثروات وبشر. وحين ينظر لايبنتس إلى الصين فهو لا يفكِّر فيها بطريقة أفضل من الغزاة الإسبان حينما أشعلوا الحرب ضد شعوب الأميركتَين، فيبدأ بالترويج لأسطورة أنَّ الصينيين ضِعافٌ وعاجزون عن خوض الحروب، وأنَّ الأوروبيين

سيتفوَّقون عليهم بسهولة، وهو ما أكَّد التاريخ كذبه، فلم يتمكَّن الأوروبيون من احتلال الصين أبداً.

لكي يحقِّق لايبنتس تطلُّعه لبناء لغة عالمية؛ اهتمَّ باللغة الصينية ونظام كتابتها للتوصُّل إلى ما سمَّاه: مفتاح شفرة كل لغات العالم. واستند في ذلك إلى اعتقاد شاع لدى الأوروبيين آنذاك، مضمونه أنَّ اللغة الصينية نسخة من اللغة الأولى، التي كان البشر يتحدَّثونها قبل أن تنفرِد كل أمة بلغتها بعد اضطراب الألسن في بابل، حسب التفسير المسيحي لظهور اللغات. ولأنَّ نظام كتابة اللغة الصينية ليس نظاماً صوتيَّاً، لكنَّه نظام تصويري يُمكن فيه للعلامات البصرية أن تقوم بوظيفة الدال اللُّغوي (linguistic signifier)؛ فإنَّ المعنى يبقى منفصلاً عن الصوت، الذي يُعدُّ في اللغات الأخرى وسيطاً ضرورياً بين اللغة والكتابة. وبما أنَّ الصوت هو المتغِّير الأساسي في تنوُّع اللغات، من الممكن تجاهله في اللغة الصينية والانتقال إلى المفهوم مباشرة. من هنا افترض لايبنتس أنَّه بتحليل اللغة الصينية يمكن التوصُّل إلى العناصر الأساسيَّة في بناء التفكير اللغوي عموماً، فتُختزَل كلُّها في عناصر محدودة توجد في جميع اللغات، بغضِّ النظر عن اختلاف أنظمتها الصوتية[15]. هذا الاستنتاج له صلة بفكرة لايبنتس حول العلل الضرورية الكامنة خلف الظواهر، التي تبدو غير نظاميَّة في ظاهرها، والتي وردت الإشارة إليها في نقده لديكارت وسبينوزا. وله صلة أيضاً بالدور الذي يؤدِّيه مبدأ الهوية عند لايبنتس، كونه يجمع العناصر المختلفة في كلٍّ واحد ليؤمِّن عمل قانون الوحدة في التنوُّع.

طرحَ لايبنتس عدداً من الأسئلة حول الكتابة الصينية، منها: هل تشير رموزها إلى خصائص الكلمات أم إلى خصائص الموضوعات؟ هل يمكن إرجاع جميع لغات العالم إلى نظام لغوي واحد، يمكن كتابته بحروف موحَّدة؟

---

15 أوضحت بحوث معاصرة أن الكتابة الصينية تملك نظاماً بالفعل، لكنه ليس نظاماً ناضجاً كما تصور لايبنتس، فهو غير متسق بما فيه الكفاية، كما أنه لا يتميز باضطراد القواعد. ولذا، يصعب فهم طريقة اشتغاله. انظر: المرجع نفسه، ص 144.

بعد طرح أسئلة لايبنتس هذه، برزت أسئلةٌ أخرى ظلّت تشغل علماء اللسانيات حتى وقت قريب، أهمُّها: هل اللغة اصطناعية، أم تطوَّرت عن الاستخدام العملي؟ أي: هل نتجت عن نظامٍ عقليٍ مصطنع مثل الرياضيات، أم عن معالجة الواقع؟ ومن هنا يتَّضح أنَّ بعض الأسئلة الفلسفية التي تبدو كأنَّها ذات مضمون عقلي بحت، تطوَّرت في الواقع عن انشغالات وثيقة الصلة بمشاريع السيطرة التي كانت الفلسفة تخدمها، ولم تنشأ عن انشغال علمي خالص كما يُعتَقَد اليوم.

بعد أن فشل مشروعه في تحفيز رغبة غزو الشرق لدى ملوك أوروبا، غرق لايبنتس لفترة عشر سنوات في معاونة بعثة الجزويت العاملة في الصين، امتدَّت من سنة 1687م إلى سنة 1697. فساهم مع اثنين من المبشِّرين اللذين عملا في بكين، وهما كلوديو غريمالدي وجواشيم برُوير، في اصدار كتاب يضمُّ الكثير من الوثائق حول الصين، حرَّره لايبنتس وكتب مقدمته. وأتاح له العمل على تلك الوثائق أن يصبح مرجعاً موثوقاً لدى الأوروبيين فيما يخصّ الصين، فاستثمر ذلك بطريقة جلبت له المكاسب وصار يفتي في كل ما تمليه المخيِّلة الأوروبية عن الصين، ودعَمَ التفكير الأسطوري حولها بأن أضفى عليه مسحة علمية[16]. ويظهر اعتداد لايبنتس بمكانته هذه في رسالة وجَّهها إلى صوفي شارلوت، كتب فيها:

> **"إن كنتِ تريدين معرفة أي شيء عن الفيلسوف كونفوشيوس، أو عن الملوك الصينيِّين القدامي، القريبين من زمن الطوفان، والذين هم أحفاد نوح، أو عن شراب الخلود الذي هو سرّ الفلاسفة في ذلك البلد، أو عن أي شيء غامض؛ يمكنك أن تأمري به"**[17].

16 Cronkovic, Gordana Dodig, and, Smart, Susan (eds.): *Computation, Information Cognition: The Nexus and the Liminal* (UK: Cambridge Scholars Publishing, 2007). p. 93.

17 Perkins, Franklin; Leibniz …, P. 115.
والراجح أن صوفي شارلوت المذكورة هي ملكة إنجلترا في ذلك الوقت، التي كانت ذات صلات واسعة بالألمان لإعجابها بموسيقاهم.

لا شكَّ أنَّ لغة هذا النص أقرب إلى إعلانات السلع الاستهلاكية أكثر من قُربها إلى الفلسفة، وهذا يتوافق مع انشغال لايبنتس بخدمة مصالحه. إنَّ توظيف المعرفة لإضفاء طابع عقلاني على نشاط ربحي تُستَصدَر له المشروعية من التصوُّرات الخيالية، لم يقف لدى لايبنتس عند حضِّ الحكام على غزو الشعوب، فاستثمره أيضاً في الكسب السياسي وجلب المنفعة المادِّية. وهذا يظهر في أنَّه استخدم سمعته، بوصفه فيلسوفاً له إلمام عميق بغموض الشرق، لتقديم استشارات للفئات الأرستقراطية حول المشكلات الشخصيَّة والأسريَّة. فعندما استشارته دوقة أورليانز حول مستقبل طفل وُلِد مصاباً بالصمَمِ، أفادها بأن الصُمَّ إذا تلقّوا تعليماً من نوعٍ معينٍ، فإنَّهم:

"يكونون قادرين على تقديم ابتكارات، وحتى علوم، دونما حاجة إلى الكلمات. ويكون ذلك عن طريق استخدام رموز كتابيَّة مكافِئة، كما في الكتابة الصينية، أو الرسم. فالصيني لا يخسر كثيراً كما نخسر نحن، إذا وُلد أصمَّ أو أبكم. لأنَّ لغتهم فقيرة، وكتابتهم غنيَّة ومستقلَّة عن اللغة، بحيث إنَّهم، ليتمكَّنوا من شرح أفكارهم في محادثاتهم، يلجأون إلى الكتابة"[18].

يستخدم لايبنتس معرفته باللغة الصينية ليُضفي على رأيه حول تعليم الصُمّ صورة معرفة موسوعيَّة، ويبلغ تهوينه من مكانة اللغة الصينية حد ادِّعاء أنَّها لا تُعين متحدِّثيها على التفاهم، فيضطرون إلى الاستعانة بالكتابة للتفاهم. إنَّهم يتحوَّلون إلى صُم بإغراءٍ من نظام كتابة لغتهم، فيتواصلون به بدلاً عن الكلام. هذا النوع من الآراء المتعجِّلة لدى واحد من كبار فلاسفة أوروبا، يبيِّن مقدار تدخُّل المخيِّلة في صناعة التصوُّرات الزائفة عن شعوب العالم، في ما يُدرَس اليوم بوصفه (فلسفة حديثة).

---

18 المرجع نفسه.

بعد فشله في إقناع ملك فرنسا بغزو مصر، توجَّه لايبنتس بعد زمن إلى روسيا لاقناع قيصرها بغزو تركيا، فوضع مقترحاً لتكوين مليشيات غازية، وظّف فيها نظريته حول اللغة العالمية. وقد استهدف مشروعه هذا، الذي أفصحَ فيه عن نظرة عنصريَّة واضحة، إلى حشد شعوب العالم تحت قيادة الأوروبيين، فحسب ما كتب باحث معاصر، كان لايبنتس مطّلعاً على نصوص فرانسوا برنييه، أول مَن استخدم لفظ (العِرق). ورغم أنَّ لايبنتس لم يستخدم لفظاً يحمل المعنى الدقيق لكلمة (العِرق)، لأنَّ الكلمة حديثة في اللغات الأوروبية وليس لها مقابل في اللاتينية التي كان يكتب بها، إلّا أنَّه وصف بعض الشعوب بلغة تحمل دلالات تمييزية مماثلة للعِرقية.

ضمن مشروعه التوسُّعي، أضاف لايبنتس مُلحقاً لخطَّة غزو مصر تحت عنوان مطول هو: "منهج في إعداد مليشيا جديدة يمكنها أن تُخضع كل الأرض، وتسيطر بسهولة على مصر أو تؤسِّس مستعمرات أميركيَّة". وقد وصفَ أحد الباحثين هذا العنوان، بأنَّه "يوضِّح التحيُّز العميق، المتمركز أوروبياً، لدى لايبنتس الشاب"[19].

تقوم خطَّة لايبنتس لتكوين المليشيا على أن يحتلّ الأوروبيون جزيرة كبيرة، مثل مدغشقر، ليستعبدوا فيها أعداداً كبيرة من شعوب مختلفة، يذكر منهم "الأفارقة والعرب والإثيوبيين وآكلي البشر (cannibals)"، وهو هنا مثل ديكارت يستخدم التعبير المُسيئ "آكلي البشر" إشارة إلى شعوب أميركا. ثم يضيف: إنَّ هؤلاء المستعبَدين سيشكِّلون "مجموعة وحوش جميلة" يُوزَّعون في جيوش كبيرة هدفها "أن تهاجم العالم تحت قيادة عقول أوروبية تدير تلك القطعان من أشباه – الحيوانات"[20].

---

19 المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

20 المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

لم تكن هذه مجرَّد حملات خياليَّة يشنُّها فيلسوف على الورق، فلايبنتس يحشد في خططِه معلومات كثيرة حول البلاد التي يستهدف غزوها، ويوظِّف قدراته العقلية لتصميم خطوات عمليَّة تعِدُ بحتميَّة نجاح خططه، ويقوم برحلات دبلوماسية ليجعل الملوك يحملونها محمَل الجدِّ، إنَّ لايبنتس مفكِّرٌ استعماري نشط. وهو يبدو في نصوصه الحربية محيطاً بطرق السيطرة على الشعوب والتحكُّم بما يؤثِّر على أفعالها، خاصة اللغات والثقافة والدِين، التي يعدُّها أدوات سيطرة ناجزة تفيد في تحقيق التأثير الأقصى لمليشياته.

إنَّ ارتباط فلسفة لايبنتس بالسيطرة يوضح مدى اختلاف المشروع الأوروبي لغزو العالم عن المشروعات التي أدارها الفُرس والإغريق والرومان في العصور القديمة، أو التي قام بها العرب في العصور الوسطى، أو قام بها الأتراك في شرق آسيا وشمال أفريقيا في بداية العصر الحديث. ولهذا المشروع الأوروبي عدَّة أبعاد تميِّزه عن غيره، هي: مساهمة معظم فئات وطبقات المجتمع الأوروبي فيه، وارتباطه بمؤسسات أعطته طابعاً نظامياً، واعتماده على معرفة وفَّرت له المبرِّرات العقليَّة والأخلاقيَّة، وإنكار أنَّه يشكِّل أساس عمليَّة تحديث أوروبا. وهذه الصفات هي التي أتاحت استمرار السيطرة الأوروبية على العالم، وضمِنت استدامتها. وضمن هذا المشروع، المتميِّز تاريخياً، كان لايبنتس من أوائل المفكرين الذين سعوا لتزويد التوسع الأوروبي ببعد فلسفي، فمساندته له لم تقم على دعم نظري بعيد عن الفعل السياسي، وإنَّما قامت على مشروع متكامل لديه تضامنت فيه معرفته الفلسفيَّة والعلميَّة مع خبرته السياسيَّة والدبلوماسيَّة لخدمة مصالح الأُمم الأوروبيَّة، ومصلحته الشخصيَّة أيضاً.

ما يؤكِّد أنَّ خطط الغزو التي وضعها لايبنتس لم تكن بعيدة الصلة بفلسفته، أنَّه في الوقت الذي عرَض فيه حملة غزو مصر على ملك فرنسا، وهي الفترة الواقعة بين سنة 1672م وسنة 1775م، كان منشغلاً بتطوير بحوثه التي ستُنتج ذلك الفرع من الرياضيَّات المسمَّى "التفاضُل" (calculus)، ورغم

ذلك، كان يسعى للدفع بمقترح مشروعه الاستعماري[21]. ولأنَّ التحليل الرياضي له ارتباط وثيق بالتحليل اللغوي، من جهة بنية القواعد الكلية للغات؛ ارتبط انشغال لايبنتس بالرياضيات بتطلِّعه إلى توظيف المعرفة في مجال السيطرة على الشعوب بصياغة لغة عالمية يملك الأوروبيون شفرتها. هكذا تتشارك الجوانب المتنوعة لفلسفة لايبنتس دعم مشروعه الاستعماري على أساس مبدأ الوحدة في التنوُّع، الذي يشكِّل الجذر الرئيسي لميتافيزيائه.

يلتقى المشروع الأوروبي الاستعماري مع الأساس العميق لفلسفة لايبنتس، الذي يلخِّصه مبدأ الوحدة في التنوُّع، من جهة أنَّ وحدة الجواهر المونادية توافِق المبدأ العملي القائم وراء ترتيب السياسة الخارجية لأوروبا باختلاف بلادها وتنُّوع أُممِها، بحيث تلتقي حول مشروع جامع يحقِّق أمنها بوصفها قارَّة واحدة. وعلى الأساس ذاته، توافَقَ تصوُّر لايبنتس لإنشاء قوَّة عسكرية من مستعبَدي الجنوب مع المبدأ الميتافيزيائي لإخضاع العناصر المتنوعة لسلطة قابضة. وضمن هذا المنطق التوحيدي الشامل، جاء تصوُّره لتوظيف القواعد الكلِّية للغات لتعمل كشفرة تلتئم فيها جميع لغات شعوب العالم. وهنا يتَّضح أنَّ تعلُّق لايبنتس بمشروع السيطرة على العالم ودعمَه لحملات الغزو لم يصدر عن ميل ذاتي منبتّ الصلة بتفكيره الفلسفي، وإنَّما صدَرَ عن اتِّساق تام لمختلف جوانب المشروع مع ذلك المبدأ الشمولي، المؤسِّس لفلسفته.

شكَّلت الأفكار والتصوُّرات التي صاغها لايبنتس حول بلاد الجنوب عامَّة، والصين خاصة، جزءاً ممَّا عدَّه إدوارد سعيد عناصر مميِّزة للصورة الأوروبية المتخيَّلة عن الشرق. فرغم أنَّ لايبنتس لم يزُر الصين أبداً، إلَّا أنَّ نظرته إلى نفسه كخبير في شؤونها، ساهمت في إضفاء مصداقيَّة على ذلك النمط من

21 حول انشغال لايبنتس بالرياضيات في الفترة التي أقام فيها بباريس، انظر الفصل الثاني، في:
Ṣonar, Thomas: *The History of the Priority Dispute between Newton and Leibniz: Mathematics in History and Culture*, (Switzerland: Birkhauser, 2018).

المعرفة التي تستسهل توصيف الشرق ومعرفة شعوبِه وثقافاتِه، وتمثِّلها في صورة ترغبها المخيِّلة الأوروبية، رغم أنَّ لايبنتس أظهر في بعض المواضع تعاطفاً حقيقيّاً مع ثقافات الشرق. يظهر هذا في أنَّه اعتبر النصوص الدينية الصينيِّة ذات قيمة فلسفيَّة، بخلاف فلاسفة أوروبيين آخرين قلّلوا من مكانتها، كان أبرزهم هيغل.

كما هو الحال مع ديكارت، لم يطوِّر لايبنتس فلسفة تمييزية صريحة، لكنه كان أكثر من ديكارت وضوحاً في التعبير عن تفاوُت البشر، ووضعه للأوروبيين في قمَّة الهرم التراتبي وجعل الآخرين مجرد أدوات لخدمة احتياجاتهم. هذا رغم أنَّه كان، بحكم مبدئه الميتافيزيائي الذي يقرُّ الوحدة في التنوع، الأجدر بين الفلاسفة بأن يرى وحدة النوع البشري واضحة لا لبس فيها.

إنَّ مشكلة فكر التمييز هي أنَّه لا يرى حاجة لتبرير يقينه بوجود فروق بين البشر، ولا يتساءل بطريقة نقديَّة: ما الذي يمنح البعض امتيازاً على غيرهم؟ ولأنَّ الاعتقاد بالتفاوُت يقوم على تسليم أعمى؛ فإنَّ معظم الفلاسفة الأوروبيين لم يستشعروا تناقضاً بين فكرهم التمييزي ودعوتهم إلى فكر مساواة اعتقدوا أنَّه يعبِّر عن الإنسانية كلّها. فرغم نزعته التسلُّطيَّة التي لا تُخفى، كتب لايبنتس في أواخر عمره عن نفسه:

> **"إنَّني لست واحداً من أولئك الأبطال الذين هم مواطنو بلد واحد فقط، فأنا أعمل من أجل الوجود الأفضل للنوع الإنساني كله، لأنَّني أرى السموات وطني، والعارفين رفاقي"**[22].

يصف لايبنتس سعيه من أجل اخضاع الشعوب بأنَّه كان يستهدف تحقيق الخير للإنسانية كلها، لأنَّه يطابق بين سيطرة الأوروبيين على العالم ومصلحة الإنسانية. وهذا التصوُّر الغريب للإنسانية، ينشأ عن المفهوم الأوروبي للكونية.

22 Perkinz, Franklin; Leibniz …, P. 110.

أمَّا من منظور شعوب الجنوب، فإنَّ ما يعدُّه لايبنتس نزعة كونيَّة ميَّزت جهوده وطبعتها بالعقلانية، ليس سوى نزعة عنصرية غلبت على الفكر الأوروبي آنذاك. ومن الذين وسَّعوا نطاق فكر العنصرية في الخطاب الفلسفي الأوروبي بالتزامن مع لايبنتس، الفيلسوف جون لوك، الذي يناقش الفصل التالي فلسفته.

جون لوك: تبرير الغزو والاستعباد

من الفلاسفة الإنجليز الذين طوَّروا طريقة نظر فلسفي جديد في زمنهم، الفيلسوف جون لوك (John Locke 1632– 1704). المعروف بدفاعه عن الحريات، خاصَّة حرِّية العمل والمِلكيَّة والفكر والتعبير عن الرأي؛ وهي حريات تمثِّل عمود الفكر الليبرالي الذي يُعدُّ لوك أبرز روّاده لأنَّه يرى أنَّ الإنسان حرٌّ في الأصل، ولا يجب أن يخضع لإرادة شخص آخر. فكتب في هذا المعنى:

> **"إنَّ الحالة الطبيعية للإنسان هي أن يكون حراً من سطوة كل قوة في الأرض، وألَّا يكون خاضعاً لإرادة أو سلطة تشريعية بشرية، وأن يكون فقط تحت قانون الطبيعة"**[1].

من تشديده على أولوية الحرِّية، يؤسِّس لوك لنظام المجتمع وحقوق الإنسان، وهذا ما يمنحه اليوم مكانة رفيعة في تاريخ الفلسفة. والقراءة المتمركزة أوروبياً لفلسفة لوك هي وحدها التي تقود إلى نتائج كهذه، فالتدقيق في نصوصه وسيرة حياته يكشف عن تواطئه الواضح مع الاستعلاء الذي مارسه الأوروبيون على الشعوب الأخرى، فقد صاغ فلسفةً أسبغت على الاضطهاد والقمع شرعيةً وقبولاً.

كان لوك ينتمي إلى الطبقة الوسطى البريطانية لكنه استطاع أن يرفع مكانته الاجتماعية والاقتصادية كثيراً. وفي ثلاثينيات عمره عمل لدى أنطوني آشلي كوبر، الإيرل الأول لمقاطعة شافتسبري، الذي كان من أبرز المستثمِرين

1 Locke, John: *The Second Treatise of Government,* (New York: The Liberal Arts Press, 1952). p. 15.

البريطانيين في أنشطة التجارة الاستعمارية. وعمل لوك سكرتيراً له لفترة عشر سنوات امتدت من سنة 1665م إلى 1675، ثم سِت سنوات أخرى من 1680 إلى 1686، فأهَّلته خبرته هذه للحصول على وظيفة كبيرة في الحكومة البريطانية هي مستشار شؤون المستعمرات في ما كان يُسمَّى آنذاك (مجلس التجارة والمزارع) (the Board of Trade and Plantations)، بمرتب قدره ألف جنيه إسترليني[2]. وخلال الفترة التي تولَّى فيها لوك هذه الوظائف، كان يستثمر أمواله في الشركة المَلكيَّة لغرب أفريقيا، التي كانت تدير أنشطة تجارية مع المستعمرات، منها تجارة الرقيق. وإذا أُضيفت إلى ذلك استثماراته المرتبطة بالاسترقاق في جزر (باهاما)، فإنَّ دخل لوك من الأنشطة الاستعمارية والاسترقاق يرتفع كثيراً. وبعد أن تقلَّد لوك تلك الوظائف، صار من أبرز المدافعين عن حريَّة التجارة والمِلكيَّة الفردية، وربط بهما نظام المجتمع والدولة.

عُرِف لوك بأنَّه فيلسوف في وقت متأخِّر من حياته، فبعد أن أثرى مادِّياً من اشتغاله بالأنشطة الاستعمارية وطوَّر أفكاره في سياق السيطرة على الشعوب غير الأوروبية، نشر أوَّل نصوصه في سنِّ الخامسة والخمسين، وكان ذلك مباشرة بعد انتهاء عمله في وظيفة مستشار شؤون المستعمرات[3]. وطوال خدمته لإيرل شافتسبري كان عمله يتركَّز في مراجعة تقارير حملات الاستيلاء على أراضي القبائل الأميركية التي تتوفَّر إمكانية نزعها، وإيجاد فرص استثمار في المناطق التي يجتاحها الأوروبيون. باختصار، تدرَّب لوك على التفلسف في أوج المشروع الأوروبي لغزو العالم ومشاركته فيه، لذا، تمحورت أفكاره حول حقوق الملكيَّة وعلاقتها بالسلطة وممارسة القوة، كما سيتضح.

2 John Locke*: Problems and Perspectives: A Collection of New Essays,* Yolton, John W. (ed.), (Cambridge: Cambridge University Press, 1969). P. 139

3 كتب لوك أول نصوصه التي نُشرت، وهو "رسالة في التسامح"، بين سنتي 1685-1686 في أمستردام، وبعدها نشر كتاباته الأخرى بما فيها بعض النصوص القديمة. انظر:
Chappell, Vere (ed.): *The Cambridge Companion to Locke,* (United Kingdom: Cambridge University Press, 1994). p.16.

يعدُّ لوك أحد المساهمين البارزين في تطوير سياسة إدارة المستعمرات عبر توظيف النظام الزراعي (agrarian system) في استغلال قدراتها الطبيعية، والذي كان ضرورياً في ذلك الوقت لإنشاء النظام المركنتالي الذي بَنى القدرات الرأسمالية لأوروبا[4]. كان هذا النظام يقوم على ممارسة العنف لأنَّه ربط التجارة بالمنتجات الزراعية في المستعمرات التي تعتمد على توفير قوة عمل مجاني، أي: نظام استعباد. فكان مجلس التجارة والمزارع يُوصَف في بريطانيا بأنَّه "معماري النظام الاستعماري"، لأنَّه صاغ سياسات مِلكيَّة أراضي المستعمرات المدعومة بالقوَّة.

تركَّز اهتمام لوك على فكِّ الارتباط القائم بين ممارسة الاستعباد والدِين، لأنَّ دخول المستعبَدين من الأفارقة في المسيحيَّة كان قد تزايد، وأصبح وسيلتهم الأساسية للحصول على الحرِّية. ولأنَّ هذا الوضع تسبَّب في أن يُحجِم التُجَّار عن المخاطرة بأموالهم في مجال الاسترقاق، نشط بعض الفلاسفة الإنجليز في سدِّ هذا المنفذ المؤدِّي إلى تحرير المستعبَدين وحصولهم على الحرية. فعارض الفيلسوف جورج بِركلي تحرير الرقيق بحُجَّة أنَّ "التعميد لا صلة له بالحقوق المدنيَّة"[5]. وبعده سعى لوك أيضاً لتخليص الاسترقاق من تدخُّل رجال الدِين بتطوير الأساس الذي وضعه بركلي وهو فصل الدِين عن المعاملات المدنية، فعمَّمه ليشمل فصل الدين عن نظام إدارة المجتمع ككل، أي فصل الدِين عن الدولة. وقد أدَّت فكرته هذه دوراً مُهمَّاً في تثبيت مصالح تُجَّار الرقيق على حساب الشعوب التي كان الأوروبيون يسترقُّون أفرادها آنذاك، وأبرزها أهل غرب أفريقيا وبعض شعوب أميركا.

4 Wood, Neal: *John Locke and the Agrarian Capitalism,* (Berkley: University of California Press, 1984). P. 22.

5 حول مساندة بِركلي لسياسات الاستعباد، انظر الفصل المخصَّص لعصر التنوير في الكتاب التالي: محمد عبد الرحمن حسن: **ثورات: فض الخطاب التاريخي الأوروبي** (الخرطوم، وقف، 2020). ص 90-91.

يعالج هذا الفصل ما يصفه باحثون معاصرون بأنَّه تناقض لدى لوك بين ما تتضمَّنه فلسفته من حماس للحرية، وممارسته عمليّاً للتمييز بين الشعوب[6]. وعلى العكس ممَّا يراه هؤلاء تناقضاً بين هذين الجانبين، يستهدف الفصل الحالي إيضاح اتِّساق التنظير والممارسة لدى لوك إلى الحدّ الذي يجعل من فلسفته الإطار الوحيد القادر على تفسير مساندته للعنصرية والتمييز، فيوضِّح أنَّ قراءة نصوصه من منظورٍ يفترض أنَّ عصر التنوير يمثِّل عصر التحرُّر والمساواة، هو الذي يعتِّم على حقيقة توافُق فلسفة لوك مع فكر التمييز. لقد كانت فلسفة التنوير جزءاً من عملية إنتاج خطاب يبرِّر الهيمنة بحُجج عقليَّة تحلُّ محل الحجج الدينية. ففي اللحظة التي كان فيها مشروع السيطرة الأوروبية يتوسَّع ليشمل العالم كله؛ ظهرت حاجته الماسَّة إلى تأسيسٍ نظريٍ جديد، يتخطَّى أساسه الديني الذي يحول دون توسيع نطاق السيطرة إذ يقصرها على (بلاد الكُفَّار) فقط. ولكي ينفتح أفق العالم كلِّه أمام الغزو، كان ضرورياً أن تُبرَّر السيطرة بفكرة تشمل جميع البشر ولا تقسمهم إلى مؤمنين وكفَّار، فضبَطَ لوك تراتب البشر على قاعدة اشتراكهم في الحقوق الطبيعية، وأقام الفرق بينهم على نظام المجتمع. بالاعتماد على نصوصه الأساسية ونصوص بعض نقَّاده المعاصرين، يناقش هذا الفصل نظرة لوك للإنسان والمجتمع، فيبدأ بشرح مرتكزاتها الأساسية.

إنَّ أوضح ما يميِّز فلسفة لوك حول المجتمع والسياسة هو تشديده على الفصل بين سلطتي الكنيسة والدولة، ففي نصِّه المسمَّى (رسالة في التسامح) رأى أنَّ سلطة الدولة تتمثَّل في القوة الخارجية، بينما تتمثَّل السلطة الدينية في القدرة على الإقناع العقلي. واستنتج من ذلك أنَّ الدِين يحتاج إلى الحريَّة،

6 للاطلاع على ملخص للجدالات الدائرة بين مؤرخي الفلسفة والمعنيين بحقوق الإنسان حول تورُّط لوك في تجارة الرقيق وصعوبة فصلها عن أطروحاته الفلسفيه، انظر:

Shuler, Jack: *Calling out Liberty: The Stono Slave Rebellion and the Universal Struggle for Human Rights,* (United States of America: The University Press of Mississippi, 2009). pp. 20-21.

لأنَّ تحصيل الحقيقة يتطلَّب إقامة علاقة بين العقل والعالم[7]. وبما أنَّ الحقيقة تنتج عن علاقة عقل فردي بالعالم الخارجي؛ يستنتج لوك أنَّ الجماعة لا تملك قدرات تعلو قدرة الفرد على بلوغ الحقيقة. وعليه، ليس من حق الدولة، التي تمثِّل سلطة الجماعة، أن تفرض وجهة نظرها على الفرد. وهكذا يخلص إلى نتيجة يلخِّصها في أنَّ الشرط المسبق للفكر، وبالتالي، شرط الحقيقة، هو الحرية السياسيَّة.

هنا تصبح مَهمَّة الدولة هي حماية الإنسان من أن تُنتهَك حقوقه بواسطة الآخرين، وليس فرض نظام أخلاقي. وتصبح مَهمَّة القانون هي توفير الأمن من أجل سلامة الجميع، وتحقيق خير كل فرد في ذاته، لا فرض وجهات نظر أخلاقية. وتصبح مَهمَّة المؤسَّسة الدينية رعاية الاحتياجات الروحية، عن طريق قيادة الإنسان عبر العقل إلى السلام الداخلي وتحقيق الخلاص الروحي. إنَّ تدَخُّل الدولة لحماية العقيدة بالقوة ومصادرة الممتلكات غير مفيد، لأن "النور والوضوح" عند لوك هما وحدهما اللذان يُحدِثان التحوُّل في فكر الإنسان، وليس على الكنيسة إلَّا أن تخاطب عقله وتسترشد بالفكر في التعامل معه، لا أن تستخدم السلطة لتفرض عليه معتقدات معيَّنة. ولقد كانت أوروبا آنذاك في حاجة فعليَّة لهذا النوع من التفكير، من أجل الحدّ من تدخُّل الكنيسة في مجال الفكر والتعبير.

بخلاف ما يبدو على سطح فلسفة لوك السياسية من ميل إلى الابتعاد عن الدين، الذي يوحي به تشديده على فصل دور الكنيسة عن دور الدولة؛ فإنَّ التجربة الدينية هي التي تشكِّل أساس فلسفته. يقول توماس بيردون، كاتب مقدِّمة بعض كُتب لوك ومحرِّرها، إنَّه من المستحيل فهم فلسفة لوك من دون جانبها الديني، لأنَّ التساوي بين البشر في الحقوق والحرِّيات يتأسَّس عنده على حقيقة دينية، هي أنَّهم جميعاً من خلق إله يملك وحده حقَّ أن يخضع له

---

7 Locke, John; *On Politics and Education*, (Toronto: D. Van Nostrand, 1923). pp. 25-26.

الكل[8]. عند لوك، يصبح وجود الخالق هو الحجَّة التي تُسقِط عن المستبدين ادِّعاءات امتيازهم، بما أنَّ الناس صدروا عن أصل واحد، يعلو عليهم جميعاً[9]. ويتبع هذا، اشتراك البشر في أنَّ طبيعتهم تقوم على خاصِّيتَي الاجتماع والعقل، اللتان توجِّهان الإنسان في غياب الحكومات. فالإنسان بطبيعته يحتكم إلى قانون العقل ونظام الجماعة دونما حاجة إلى سُلطة عليا تتحكَّم به. ورغم أنَّ لوك يتَّخذ هنا موقفاً مغايراً لموقف هوبز، الذي يقول إنَّ حرب الكل ضد الكل هي التي ميَّزت الحالة الطبيعة للإنسان؛ فإنَّ لوك هو الذي سيبرِّر نشر حرب كونية في العصر الحديث تفتح أمام الأوروبيين مجال استعباد البشر، كما سيتضح.

هذه الحالة الطبيعية التي يتميَّز بها الإنسان، بوصفه كائناً اجتماعياً، هي التي تحدِّد عند لوك حقوق وواجبات الإنسان بين الآخرين، وفي ظلِّ الدول. وتأسيساً عليها، أحدث لوك تحولاً مُهمَّاً في فكرة الحق الطبيعي عندما وجَّهها نحو الفردية، فقدَّم حقوق الفرد على واجبه نحو الجماعة. وبهذا جعل المِلكِيَّة الطبيعية سابقة على المجتمع المدني وليست ناتجة عنه، واتَّخذها مبدأً أساسيَّاً لفلسفته السياسية. ولأنَّ المِلكية تنشأ عن إسقاط الإنسان لجهده على الطبيعة؛ فليس من حق أية حكومة أن تجرِّده من ممتلكاته. ويُعرِّف لوك المِلكية بأنَّها "ما للإنسان من نفسٍ وسلع"، ومن هذا المنطلَق يقرِّر أنَّ من حقِّ "الإنسان أن يمتلك قدر ما يستطيع أن يفلح من الأرض، وقدر ما يستطيع أن يستخدم من منتجاتها"[10].

إنَّ الحقوق الطبيعيَّة هي التي تفرض الضوابط التي تحميها، وعلى أسس طبيعيَّة أيضاً. وفي حال انتهاك الإنسان لحقوق الآخرين يكون قد تصرَّف

8 Locke, John: *The Second* ..., P. viii.

9 المرجع السابق، ص 5.

10 انظر مقدمة المرجع السابق.

بناءاً على قاعدة لا تستند إلى العقل في التعامل مع الذين لهم نفس الحقوق، وهذا السلوك الخاطئ يقتضي عقاباً، لكن أيضاً وفق عموميَّة مبدأ الحق، وفي حدود العقل فقط. وفي حالة الطبيعة، يملك كلُّ إنسان حقَّ ممارسة العقاب لحماية حقوق الجماعة، لأنَّ السلطة نفسها حق طبيعي في تلك الوضعية. ومن ينتهك حقوق الآخرين يعرِّض نفسه لأن تُنتهَك حقوقه بموجب مبدأ العدالة[11]. وهذا يقود إلى نقطة حرجة في فكر لوك ستجعله يمنح المجتمعات الأوروبية حقَّ أن تنتهك حقوق الشعوب الأخرى. ولكن قبل مناقشة ذلك يجب ملاحظة أنَّ لوك كان يتبنَّى موقفاً معارضاً للتمييز من ناحية شكليَّة، مصدره رأيه بأنَّ الناس يوجدون في وضع حقوقي متماثل لعدم وجود ما يسمح بالتمييز بينهم في الطبيعة.

إنَّ التعرُّف على علاقة فلسفة لوك بالتمييز يتطلَّب أولاً فهم نظرته للإنسان، القائمة على منهجية معارضة لعقلانية ديكارت الذي أضفى على الأفكار الفِطريَّة طابعاً علمياً منحها مكانة كبيرة في أوساط الفلاسفة الطبيعيين. ولأنَّ الاعتقاد بالأفكار الفِطريَّة يترتَّب عليه أنَّ الأفكار التي توجد في العقل إذا استُخدِمت بطريقة صحيحة فإنها تُثبِت الحقائق الدينية بأدوات عقلية؛ اعترضَ لوك على الأفكار الفطرية لكن ليس بإطلاق، فقد عدّل فيها ليقبل بفطريَّة بعض مكوِّنات النفس[12].

رأى لوك أنَّ الخصائص التي يمكن تجميعها بالملاحظة تتيح فقط معرفة الجانب التجريبي للشيء لأنَّ الإلمام بها لا يفيد معرفة السمات الملازمة لمادَّة

---

11 المرجع نفسه، ص 7.

12 مثال ذلك أنَّ لوك يعتبر دافع السعادة ودافع الحفاظ على الذات، مكوِّنيَن فطريَّن أو استعدادَين غريزيَّين، وينفي أن يكونا فكرتين. وقد شكَّل موقفه هذا نقطة غموض في فلسفته جعلت لايبنتس يستنتج أنَّ لوك يقرُّ بأنَّ الأفكار نتاج مشترم للحسِّ والتأمُّل العقلي (sense and reflection)، انظر:
Talbot, Ann; *"The Great Ocean of Knowledg" The Influence of Travel Literature on the Work of John Locke,* (Boston; Brill-Liden. 2010). P. 130.

الشيء، بما أنَّه لا يمكن حصر كل علاقاته بالمواد الأخرى، واختبار جميع تأثيراتها عليه، وبالتالي، لا يمكن معرفة جوهره. من هنا، انتقد لوك فكرة الخصائص الثانوية عند ديكارت، مثل اللون والملمس وغيرها، فكتب بهذا الخصوص:

"إن كنا نملك، وامتلكنا فعلاً في تصوُّرنا، تجميعاً لكل الخصائص الثانوية، أو قوى الجوهر، فإنَّنا لن نحصل من ذلك على فكرة تخصُّ جوهر الشيء. فبما أنَّ القوى أو الخصائص التي نلاحظها ليست هي الجوهر الحقيقي، لكنها معتمدة عليه وتصدر عنه؛ فإنَّ كل تشكيلة من الخصائص، مهما كانت، لا يمكنها أن تكون الجوهر الحقيقي لذلك الشيء"[13].

ثم ينتقل لوك إلى معالجة الأفكار المركَّبة (complex ideas)، وهي الأفكار البسيطة التي تطوَّرت عن إدراكات حسية، فيقول إنَّ تجميع العقل للخصائص الخارجية لشيء أصفر لامع، صلب، قابل للانصهار بالحرارة؛ تقود الإنسان إلى استنتاج أنَّ الشيء الذي يملك هذه الخصائص هو الذهب. ويعترض على هذا النوع من الاستنتاج بقوله إنَّ هذا الشيء، المُسمَّى ذهباً، ليس جوهراً في ذاته وإنَّما هو جوهر اسمِي (nominal essence)، لأنَّه ليس شيئاً سوى جملة الصفات التي يربط بينها الذهن بوساطة ذلك الاسم، والتي تُستثار فيه عندما يقوم باستدعاء معنى كلمة ذهب. ومن هنا يحكُم لوك بأنَّ الفكرة المركَّبة عن الذهب لا تضيف عنه معلومة جديدة للذهن، ويكتب شارحاً عدم جدوى مثل هذه الأفكار:

"على سبيل المثال، ليس بوسعي أن أتأكَّد، استناداً إلى معرفة تركيبية كهذه، إن كان الذهب يحتفظ بخصائصه أم لا، لأنَّه لا يوجد ارتباط ضروري بين الفكرة التركيبيَّة عن جسم أصفر ثقيل وبين فكرة الثبات، بحيث أعلم يقيناً أنَّه

---

13 Bracken, H. M; Essence..., . P 84.

حيثما توفَّرت هذه الصفات في جسم ما فإنَّ ذات الشيء يكون ثابتاً. ولكي أتيقَّن؛ يجب أن أتوجَّه إلى التجربة"[14].

شكّلت هذه الحجَّة نقداً قوياً لفكرة ديكارت عن الخصائص الجوهرية. وبتخلّص لوك منها ساوى بين جميع خصائص الشيء، وقيّدها بخيارين: فإما أن تُعدُّ كلها مساهمة في تحديد طبيعة الشيء، فيبطل التمييز بين ما هو أوَّلي وثانوي فيها، أو أن تُعدُّ كلها لا تساهم في تحديد طبيعته، وهنا أيضاً يصبح التمييز بين خصائص أوَّليَّة وثانوية بلا معنى، وهذا ينطبق على خصائص الكائنات الحية أيضاً. ولأنَّ لوك استبعد التمييز بين الموضوعات بتصنيف خصائصها، اعتقد بعض شارحيه أنَّه دافع عن تساوي جميع الناس في الخصائص الإنسانية وفي الحقوق. لكن تأويل فلسفة لوك على ضوء انشغاله بمصالح الطبقة الوسطى التي ينتمي إليها، وفي سياق انشغال أوروبا الغربية بالسيطرة على العالم وتوطيد الانقسام بين شعوبه؛ يكشف أنَّ فكرته تلك تنتهي إلى مصير مغاير تماماً. لقد نتجَ إغراء إلحاق فلسفة لوك بخطاب الحرية والعدالة والمساواة عن قراءات ركَّزت على ما كان يقتبسه من نصوص تشير إلى تنوُّع ثقافات المجتمعات غير الأوروبية، وتعدُّد معتقداتها. فأوحى هذا بأنَّه كان يناصر اختلاف نُظم المجتمعات على مستوى العالم، لكن نظرة فاحصة لتلك الاقتباسات توضِّح أنَّه كان ينتقي ما يُظهِر اختلاف شعوب العالم عن أمم أوروبا من ناحية ممارستها للعنف ليبرِّر ممارسة العنف الأوروبي ضدها، وهذا ينقلنا من نظرة لوك الفلسفية للإنسان إلى الكيفية التي كان يفهم بها وجوده ضمن شروطٍ محدَّدة في مجتمع معيَّن.

ليُثبت لوك أنَّ المبادئ الأخلاقية ليست فطرية، يقتبس نصوصاً شائعة في زمنه تدَّعي وجود مجتمعات تقتل أطفالها في منطقة جورجيا بأميركا الشمالية.

---

14 Locke, John; *An Essay Concerning Human Understanding,* (London: Griffin and M. Braudry, Paris. 1825). P. 493.

ويورد قصصاً عن جماعات أخرى تأكل أطفالها، وشعوب تعيش في الطبيعة بلا حكومات، وأخرى تخوض حروباً وحشيَّة دائمة ضد بعضها. وكان لوك يستهدف من ذلك الإيحاء بوجود سمات ثابتة على المستوى العميق لثقافات الشعوب غير الأوروبية تكشف عن وعي بدائي يضعها في درجة صِفْر الإنسانية، أي في لحظة بعيدة تماماً عن النضج الإنساني.

حتى في نظريته حول المعرفة، وظَّفَ لوك قدراً كبيراً من الاقتباسات التي انتقاها بعناية من كتب رحلات أوردت أقاصيصَ خرافية عن تباين أفكار الشعوب بسبب اختلاف بيئاتها. وحسب رأي أحد المعنيين بفكر لوك، فإنَّه "كان يستخدم أدب الأسفار ليوضِّح أنَّ المبادئ العملية أو الأخلاقية لا يمكن أن تكون فطرية ..."[15]. ولأنَّ التجربة كانت لها مكانة مُهِمَّة في نظرية لوك عن المعرفة؛ لقِيَت (الاكتشافات الجغرافية) مكانة مُهِمَّة في التدليل على أنَّ المجتمعات تختلف عن بعضها في نظرتها إلى العالم باختلاف طرقها في إدارة شأنها السياسي وتأثير الظروف التي تجد نفسها فيها. ثم قاده الإعجاب بما حقَّقته تلك (الاكتشافات) من فوائد للأوروبيين لأن يُعجَب أيضاً بما نُسِب إلى المكتشفين والمخترعين من جهود حققت نتائجَ عملية طوّرت عمليات الإنتاج والكسب، فيقول:

> **"إنَّ الذين اخترعوا الطباعة واكتشفوا استخدام البوصلة [...] فعلوا الكثير من أجل نشر المعرفة وزيادة السلع وأنقذوا كثيرين من الموت، أكثر ممَّا فعل الذين بنوا الكُليّات وورش العمل والمستشفيات"[16].**

يرى لوك أنَّ الاختراعات التي تُنتِج السلع وتجعلها تتكاثر، ويقصد نظام الإنتاج الصناعي، تمثِّل عملاً أكثر إنسانية من إنقاذ الأرواح وعمل الخير الذي يقتصر أثره على الفرد، ولا يتعدّاه لتتوسَّع فاعليته على مرِّ الزمن. تتمثَّل

15 Talbot, Ann; *"The Great* ..., P. 129.

16 Locke, John; *An Essay* ..., p. 484.

أهميَّة هذه الفكرة في أنَّ لوك يتوصَّل منها إلى أن الإنسان ليس له جوهر يُعرَّف به، وإنما يُعرَف بما ينضاف إليه من الخارج، أي بما يمتلكه من معينات الحياة. ومن هنا يرى أنَّ السعادة الأقصى لا تتمثَّل في حصول الإنسان على اللذة في ذاتها، وإنَّما في حصوله على الأشياء التي تمنحه قدرة امتلاك اللَّذة، وتتيح له سيطرة مستمرَّة عليها. هكذا ننتقل مع لوك خطوة نحو إحلال السيطرة محلّ المحتوى الإنساني للحياة الاجتماعية، بتوسيط علاقات المِلكيَّة.

ناقشَ لوك سعادة الإنسان، التي يرى أنَّها تمثِّل تطلُّعه الأسمى، في فصل هو الأطول بين فصول كتابه (مقال في الفهم الإنساني). ولأنَّه انتهى فيه إلى إعطاء قوة العمل المنتجة للمِلكيَّة وظيفة الربط بين السعادة والسيطرة على موضوعات الرغبة؛ أعطى ذلك الفصل عنوان دالاً على هذا المعنى، هو "في القوَّة"[17]. ولأنَّ كل تحصيل للَّذة في ذاتها ليس سوى حدث مؤقت؛ حسب رأي لوك، فإنَّ السبيل الأفضل إلى تحصيل السعادة هو امتلاك أسباب اللَّذة والتمكُّن ممَّا يجلبها، وليس تحصيلها في ذاتها. ولأنَّ امتلاك ما يُعين على اللَّذة يتطلَّب القدرة على الحصول عليها، والقدرة بطبيعتها هي "قوَّة" من نوع معيَّن؛ يصبح امتلاك القوة هو الوسيلة المُثلى للاستحواذ على ما يجلب اللَّذة، التي بدورها تحقق السعادة[18]. هكذا يستخلص لوك الحاجة إلى امتلاك القوَّة من مطلب تحقيق السعادة.

يُلاحَظ أنَّ البناء المنطقي الذي يؤسِّس لمفهوم لوك للسعادة ينتظم على هذا النحو لأنَّه يتأسَّس على ما سبق أن قرَّره لوك من عدم وجود طبيعة مسبقة للإنسان، وأنَّه يتحدَّد بالمِلكيَّة التي يحصل عليها. يقول ليو شتراوس، وهو أحد الباحثين في فكر لوك، شارحاً مآل هذا الربط بين السعادة والقوة:

> **"... يقول لوك إنَّ السعادة الأعظم تكمن في الحصول على القدر الأعظم من القوة. وبما أنَّه لا وجود لطبائعَ معروفة، ولا طبيعة للإنسان يمكن استناداً**

---

17 المرجع السابق، ص 149.

18 المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

إليها أن نميِّز بين اللذَّات التي توافق الطبيعة والتي هي ضد الطبيعة، أو حتى اللذَّات العليا والدنيا؛ فإنَّها [السعادة] تختلف باختلاف البشر"[19].

بالنسبة إلى لوك، ليست الرغبة (desire) هي الحاجة للحصول على الشيء في ذاته، بل هي ميل إلى تجنُّب شرٍّ معيَّن يرتبط بعدم توفُّر ذلك الشيء. إنَّ رغبة العيش لا تهدف إلى استمتاعنا بالحياة وإنَّما تهدف إلى وضع حد لخوفنا من الموت، الذي هو الشر الأكبر. والشيء الذي تغرسه الطبيعة في البشر هو ما تدفعهم إلى الابتعاد عنه، وبالتالي فإن إرادة مفارقة الرغبة هي الأساس؛ أمَّا الهدف الذي تتَّجه الرغبة نحوه فشيء ثانوي. وهنا تصبح الحقيقة الأساسية هي الحاجة، لا الرغبة[20]. فالإنسان لا يرغب الطعام من أجل متعة الأكل، ولكن يرغبه من أجل تجنُّب الجوع، والتخلُّص من حالة افتقاد الطعام والشعور المؤلم بالحاجة إليه.

هذا التعريف الذي يتبنَّاه لوك للرغبة، والذي يفصلها عن موضوعها، تترتَّب عليه نتيجة مُهِمَّة لفلسفته: فبما أنَّ إشباع الرغبة لم يعد يرتبط بهدف محدَّد، فإنَّ السعي وراء ما يشبعها يصبح لا نهائياً. وكلَّما امتلك الإنسان أشياء قادرة على إبعاده عن الألم الذي يريد تجنُّبه، كلَّما استجاب بطريقة أفضل إلى الدافع الذي يجنِّبه شر التعرُّض لأَلمِ الحاجة. وهذا بدوره تترتَّب عليه نتيجة أخرى، فبما أنَّ الإنسان لا يستطيع أن يمتلك الأشياء إلا بممارسة العمل؛ فإنَّ المشقَّة تجعل العمل يثير نوعاً جديداً من الألم، فيصبح العمل نفسه "أَلماً يزيل الألم". لذا، يقول لوك: "إنَّ الألم ينتج عن ذات الموضوعات والأفكار التي تنتج عنها اللذَّة لدينا"[21].

---

19 Strauss, Leo; *Natural Rights and History,* (Chicago, London: University of Chicago Press, 1992). P. 249.

20 المرجع السابق، ص 250.

21 Locke, John; *The Philosophical Works*, (London: George Virtue, 1848). p. 140.

يترتَّب على هذا أنَّ معاناة عسر العمل، التي تؤدِّي إلى امتلاك نتاجاته عبر تحويل الطبيعة، هي التي تمنح الإنسان حقوقه، وليس تمتُّعه بمزيَّة طبيعية. والطريق المؤدِّي إلى تحصيل السعادة هو الابتعاد عن الطبيعة وتوجُّه الإنسان نحو نفيها (negation of nature). وهذا يقود إلى ماسبق ذكره من أنَّ لوك يميل إلى توجيه المجتمع نحو أن ينمو بتطوير الصناعات، بدلاً من استهداف البشر في ذاتهم بأعمال الخير.

هذ الفكرة هي التي تهيِّئ الأساس لنظرة لوك إلى المجتمع، القائمة على المساواة في الحقوق، فلأنَّ الإنسان يحقِّق لنفسه الخير في حياته عبر العمل، وليس عبر تمتُّعه بصفة طبيعية أو مكانة موروثة؛ فإنَّ الناس يتساوون فقط في ظل شرط أساسي، هو أن يُكفَل لهم حق التنافس الحرّ في العمل. وهذا التصوُّر لحرِّية المجتمع، المرتبطة بالتنافس في زيادة الملكية؛ هو الذي يحدِّد في فلسفة لوك وظيفة النظام السياسي للمجتمع، الذي هو مجتمع رأسمالي بالضرورة، ومنه يلزم أن يكون الحكم ديموقراطياً.

من ناحية ثانية، لأنَّ لوك يربط المعرفة بالتجربة، والعمل نشاط يُكسِب الإنسان تجربة؛ يصبح العمل مصدر معرفة، وليس فقط مصدراً لتحقيق إنسانية من يمارس العمل. وبما أنَّ المعرفة مكتسبة من التجربة أو الخبرة، فهي ليست عِلماً بما هو طبيعي ولكنها علم بما يصنعه الإنسان، أي تحويله للطبيعة. ولأنَّ الإنسان في تصوُّر لوك لا يملك جوهراً في ذاته، يصبح غاية نفسه بتحرُّره من الطبيعة وامتلاك نتاج عمله، وبهذا يملك قدرة أن يصبح عضواً في مجتمع. وهنا يصبح هدف المجتمع والحكومة هو الحفاظ على هذه القدرة وتنميتها عبر الملكيَّة الفردية المتوسعة، لا المِلكيَّة الصغيرة التي تقود إلى حياة بسيطة مكرَّرة. إنَّ الناس لا يتعاقدون لإنشاء نظام مجتمع يحفظ ملكيتهم بقدر ما أنَّهم يتعاقدون ليزيدوا مِلكيتهم ويحقِّقوا لها النماء، فشرط الملكية التي يجب صونها بواسطة المجتمع المدني هو اللا محدوديَّة، وقابليتها للتوسُّع.

يتشكَّل تصوُّر لوك للإنسان والمجتمع من الاستدلالات التي يمكن تلخيصها في أنَّها بدأت بتحديد طبيعة المعرفة ومرَّت بعلاقة السعادة بالقوة وانتهت بتوصيف مَهمَّة الدولة. لقد ربَطَ لوك وجود الإنسان والمجتمع بتوسيع نطاق المِلكية لأنَّ فصل خصائص الكائنات عن جوهرها قاده إلى القول بعدم تحدُّد طبيعة الإنسان وأنَّه يمثِّل غاية نفسه، فاصبحت الطبيعة عنده موضوع سيطرة إنسانية تهدف إلى تحصيل الثروة. ولأنَّ الثروة تعرِّف الإنسان ككائن اجتماعي من جهة قابليتها للتوسُّع؛ يجب على المجتمع أن يرعى تراكمها ليصون وجوده.

إنَّ المِلكيَّة، التي هي شرط حيازة القوة المؤدِّية إلى تحقيق سعادة الفرد، تعود من الناحية الاجتماعية لتصبح أداة لتثبيت سلطة الدولة، الراعية للملكيَّة. عند لوك تنتهي سلطة الدولة، التي هي ضامن المِلكية التي تحدِّد الإنسانية، لأن تصبح بمثابة قوسين تُحصر بينهما سعادة الفرد وحقوقه الأساسيَّة. بالبدء من سؤال السعادة، تصبح المِلكِيَّة والقوَّة والدولة المرتكزات البنيوية لفلسفة لوك، ويتحوَّل مفهومه للحرية الطبيعية إلى مجرِّد فكرة أوليَّة لا تلبث أن تفسح المكان لمركزيَّة القوة وهيمنة مؤسَّسات السلطة.

هذه النتيجة تخالف ما تستنتجه التفاسير السائدة عن لوك في الأدبيات الغربية المعاصرة وفي القراءات الأكاديمية، حيث يُصوَّر نصيراً للحرية الفردية، والمجتع المدني والحدِّ من سلطة الدولة. إنَّ استنتاجات كهذه تبدو مقبولة في حدود القراءة المبسَّطة التي تتوقَّف عند فرضية الحرية الطبيعية التي يمهِّد بها لوك لإقامة نظامه الفلسفي، وهي استنتاجات متسرِّعة يُراد منها إضفاء القبول على اطروحات الليبراليَّة باظهار أنَّها ذات جذور فلسفيَّة عميقة. أمَّا القراءة التي تتخطَّى مقدِّمات لوك لتفحص بنيَة نظامه الفلسفي فتكشف عن أعراض تشي بالتفاف خطابه على منطلقاته. وهذا يستلزم التعرُّض إلى الممارسات العملية لدى هذا الفيلسوف، والتي يراها من يعدُّونه نصيراً للحريات متناقضة مع فلسفته، بينما هي في الحقيقة متوافقة معها.

إنَّ المرتكزات التي استُخلِصت هنا لفلسفة لوك، أي: المِلكيَّة والقوَّة والدولة، هي التي سيبرِّر بها إعطاء الأوروبيين حق نزع ممتلكات الشعوب الأخرى واستعبادِها، فيما يبدو على السطح وكأنَّه ما زال يدافع عن الحقوق والحريَّات. ولأنَّه يربط الملكية بالمعرفة، فإنَّ معيار تمتُّع الفرد بالعقل هو الذي يتحكَّم عنده بتحديد ما إذا كان إنسان بعينه مؤهَّلاً لأن يتمتَّع بحق الملكية أم لا. هنا يتبنَّى لوك تقنيات خطابية تصوِّر الشعوب غير الأوروبية كأنها تعيش في مجتمعات تفتقد النظام وقدرة استخدام العقل ليُسقِط عنها حقَّ أن تدير شأنها. وتقول باحثة درست هذا الجانب في فكر لوك:

"لقد صنَّفَ لوك الإنسان غير المتعلِّم مع الطفل والأبله والبدائي، فاستخدم أمثلة لشعوب تأكل أطفالها، نقلَها عن نصوص إيزاك فوسينوس التي صاغها للأوروبيين عن رحلاته في مناطقَ تُوجد على النيل؛ وأطفال يُخصَون من أجل تسمينهم، حسبما كتب بيتر مارتير عن شعوب العالم الجديد. وإناث يتم أسرهنَّ لينجبن أطفالاً يؤكلون، نقلاً عن قصص غارسيلاسو حول الإنكا"[22].

بانتقاء أمثلة من وادي النيل في أفريقيا وبلاد الإنكا في أميركا، وظَّف لوك الخرافات التي اصطنعها الرحالة والغزاة حول بلاد الجنوب ليرسم لها صورة فضاء تشغله اللا إنسانية، ويضم شعوبها إلى "فاقدي العقل" وغير القادرين على معرفة مصلحتهم الشخصية، مثل الأطفال والمتأخِّرين عقلياً. ليكون على "الأمم المتحضرة" أن تتكفَّل بإدارة أملاكهم وتستولي على ما لديهم من أرض. بهذه الأفكار برَّر لوك التمييز بين البشر، وصار ممكناً له أن يمارسه عملياً أيضاً.

هذا يفسِّر لماذا استثمر لوك أمواله في مجال تجارة الرقيق، بعد أن جمعَها من عمله بإدارة المستعمرات، دون أن يشعر بتناقض بين سلوكه هذا ودفاعه

---

22 Talbot, Ann; *"The Great…"*, p. 134-135.

عن الحريات وحقوق الإنسان[23]. فلأنَّه كان يملك حصَّة في الشركة المَلكيَّة الأفريقية، التي كانت تجارتها ترتبط باستعباد الأفارقة "اعتبرَ [لوك] المتاجرة في استعباد الأفارقة عملاً مشروعاً تماماً"[24]. وحسب لزلي ستيفان، فإنَّ الآراء التي قدَّمها لوك إلى حاكم فرجينيا في سنة 1696م برَّرت استعباد الأوروبيين للأفارقة بزعم أنَّهم "أسرى حرب عادلة". ويصف باحث معاصر تبرير لوك للاستعباد بقوله:

".. اعتبر لوك أنَّ ما كانت تقوم به الشركة المَلَكيّة لغرب أفريقيا من حملات صيد للمواطنين الأفارقة من سواحل أوطانهم، تمثِّل حرباً عادلة، وأنَّ أولئك الأفارقة اقترفوا أفعالاً كانوا يستحقُّون القتل عقاباً عليها"[25].

أمَّا الأفعال التي ارتكبها الأفارقة واستوجبت عند لوك أن يستعبدهم الأوروبيون، فليست شيئاً سوى أنَّهم كانوا يمنعونهم من أخذ أراضيهم، التي كان الأوروبيون يدَّعون أنَّها "أرض مبدّدة" (waste land)، ويقصدون بذلك ما لم يستغلَّه الأفارقة من أراضي بلادهم. في سياق دفاعه عن حق الغزاة في استعباد الآخَرين في حال أسرهم فيما يسمِّيه "الحرب العادلة"، كتب لوك أنَّ أي إنسان:

"[إذا] جعل حياته ثمناً للقصاص، بأن ارتكب خطأً يستحق عليه الموت، فيمكن لمن يملك حق القصاص [...] أن يؤجِّل قتل ذلك الشخص ويستعمله في خدمته، شرط ألَّا يُضيره في جسده"[26].

يعطي لوك الطرف الأول وحده حق أن يقرِّر ما إذا كان الفعل الذي قام به الطرف الثاني يمثِّل خطأً يستحق عليه الموت أم لا، ويجيز لنفسه أن يستعبده. أمَّا الطرف الثاني فيصبح عرضة للاستعباد بلا حق في أن يدافع عن نفسه أو

---

23 جيرمندر ك. بامبرا: **إعادة ...**، ص 70.

24 Buck- Morss, Susan; *Hegel*..., P 28.

25 Bracken, H. M; Essence …, p. 85.

26 Locke, John: *The Second* ..., p. 15.

يعترض على قرار الطرف الأول. بحسب لوك، يصبح الأوروبي الخصم والحكم بالنسبة إلى الأفريقي، بموجب تعريفه للمشروع الأوروبي لغزو العالم بأنه حربٌ عادلةٌ. بهذه الطريقة التي تفتقد أبسط أُسس العدالة، قضى لوك بأن شعوب غرب أفريقيا تستحق الاستعباد.

إنَّ التعابير التي ترد في النصوص السياسية للوك وتوحي بأنَّه يدين الاستعباد، كانت تتعلَّق بالسياق السياسي المحلي الذي كان يستخدمها فيه. وهو سياق نقد السلطة المطلقة لحكَّام أوروبا (absolute power)، التي كانت تسمح للملوك في زمن لوك بإخضاع شعوبهم لنظام سيطرة يشبه العبودية. وهي لا تعبِّر أبداً عن رفض لوك للاستعباد من حيث هو علاقة تتيح للأوروبيين امتلاك بشر آخرين. ولأنَّ المِلكيَّة هي الإطار الأوسع لتعريف الإنسانية عند لوك، حتى في حال أنها مِلكية إنسان لإنسان، فإنَّها تتجاوز مكانة الحرِّية التي هي تابعة للملكية، التي تشكِّل أساس نظام المجتمع. وإنسانية الفرد لا تتجلى عند لوك في حرِّية الذات إلا جزئياً، أمَّا أكمل تجلِّياتها فهي حرِّية التملُّك وما يتبعها من حقِّ التنازل عن الممتلكات وتبادُلها، لأنَّ التبادل جزءٌ من العلاقات التي يتأسَّس عليها المجتمع. ولأنَّ شروط حيازة الملكية والتنازل عنها وتبادُلها تتوفر جميعها في عملية الاستعباد؛ فهي تُعدُّ نوعاً من النشاط التجاري المشروع عند لوك. فوضع للعبودية ضوابطاً، بوصفها شكلاً من أشكال أسمى الحقوق الطبيعية، أي حقّ المِلكية.

في الفصل الرابع من (الأطروحة الثانية) والذي عنوانه "في العبودية"، لا يناقش لوك التبعات الأخلاقية التي تترتَّب على امتلاك إنسانٍ لإنسانٍ آخر، وإنَّما يناقش الشروط العملية التي تضفي شرعية على هذا النوع من علاقة المِلكية، فيبحث كيف يحدث من الناحية العملية أن يصبح إنسانٌ ملكاً لآخر. فبمجرَّد أن تتأسَّس الوضعية التي يسقط فيها حق الإنسان في حريته؛ يرى لوك أنَّ حريته المفتقَدة تندرج مباشرة تحت مبدأ "حرية المِلكية" الخاص بسيِّده، ولا

تصبح نفسه بعد ذلك داخلة في حدود حريته الشخصية، لأنَّها لم تعُد جزءاً من ملكيته.

يقول لوك إنَّ الوضعية التي تؤسِّس لشرعية العبودية هي "الحرب العادلة"، وبعد أن أوضح أنَّها حرب قانونية كتب: "هذه هي الحالة الصحيحة للعبودية، وهي ليست أي شيء آخر سوى أنَّها حالة حرب مستمرَّة بين فاتح قانوني وأسير"[27]. وهو يعرِّف ما يسمِّيه "العبودية الشرعية" بأنَّها حالة تقود إلى "خدمة كليَّة يلتزمها شخصٌ تجاه شخص آخر، لأنَّه كان قد استهدفه بعنف ظالم"[28]. لقد تطابق هذا النوع من التفكير عند لوك مع أسلوب تبرير الاستعباد في أوروبا. وهذا يظهر في النصوص القانونية التي أصدرتها الدول الأوروبية للاستيلاء على أراضي الأميركتَين، وهي نصوص تفتقد أي قدر من العقلانية التي يقول لوك إنها شرط الاجتماع البشري.

في زمن لوك، كان البريطانيون يستندون في ممارساتهم الاستعمارية إلى نصٍ يسُمى (منحة الملِك) يسبغ شرعية على الاستيلاء على أراض أميركا. وهو نص أصدره الملك تشارلس الثاني في سنة 1663م ووزّع بموجبه أرض أميركا الشمالية على البريطانيين، فخرجوا يتملَّكون أراضيها ويبيدون شعوبها. يقول النص إنَّ الملك منح البريطانيين حق "إقامة مستوطنة ... في بلد معين يوجد في بعض أجزاء أميركا، ليست مزروعة أو مستثمرة، ويسكنها فقط شعب بربري، لا معرفة له بالربِّ"[29].

إنَّ نصَّاً غريباً كهذا يتحدَّث عن "بلد معيَّن" لا اسم له، ويحدِّد مواصفاته دون أن يعرف عنه سوى أنَّه يقع "في أميركا"، ويصف أرضه بأنَّها "ليست مزروعة أو مستثمرة" وفي ذات الوقت يصفها بأنَّها "يسكنها شعب"، ثم يجزم بأن هذا الشعب "بربري لا يعرف الرب" دون أن يحدد موقعه؛ إنَّ كلَّ هذا لا

27 المرجع السابق، ص 16.

28 المرجع نفسه، ص 15.

29 Bracken, H. M; Essence …, p. 85.

يدل إلا على مقدار الخطل وانتهاك الحقوق الذي تأسَّس عليه الوجود الأوروبي في أميركا، والذي أسبغ عليه لوك طابعاً شرعياً عندما صاغ أول نصوصه القانونية، وهو نص يحمل عنوان (الدستور الأساسي لولاية كارولاينا)[30].

معتمداً على الحق المزعوم لملوك بريطانيا في توزيع أراضي العالم على رعاياهم، صاغ لوك تبريراً للاستيلاء على أراضي مواطني أميركا الأصليِّين، رغم أنَّه قال إنَّ الأرض حقٌّ طبيعي لصاحبها، ليس لإنسان أن يسلبه إيَّاها. تحدَّث لوك باسم ثمانية من المُلَّاك البريطانيين لمقاطعة كارولاينا الأميركيَّة، وكتب باسمهم في دستورها الأساسي الذي كلَّفوه بوضع مسودته في سنة 1669م:

> **"إنَّ سيِّدنا الملك، بلطف ملَكِي وكرم منه، منحَنَا مقاطعة كارولاينا، بكلِّ المزايا المَلكيَّة والامتيازات الخاصة بحاكم يستمد سلطته من الملك. [...]، إلى جانب امتيازات عظيمة أخرى. وذلك من أجل ترسيخ حكم أفضل في المكان المذكور، وتحقيق مصلحة مُلّاكِها اللوردات، بالتساوي ..."**[31].

هنا يدَّعي لوك أنَّ ملك بريطانيا يملك حقَّ الاستيلاء على أراضي مواطني أميركا وتوزيعها على رعاياه من البريطانيين "ليحقِّق مصلحتهم بالتساوي". وهذا النص القانوني الذي كتبه لوك يمثِّل وثيقة نقض للفكرة الأساسية التي تقوم عليها فلسفته، المتمثِّلة في أنَّ الناس متساوون بالطبيعة. فشرط تحقيق المساواة بين البريطانيين الثمانية هو عدم مساواة مواطني أميركا بهم، بما أنَّ أرض الأميركيين ستُنتَزَع لصالح البريطانيين بالقوَّة، من دون مبرِّر أخلاقي. وهذا يوضِّح أنَّ فكرة المساواة لدى لوك لا تتأسَّس على تساوي البشر، وإنَّما

---

30 حقَّق هذا النص لجون لوك ميزة أنَّه صار أوَّل فيلسوف يضع تشريعاً لمجتمع حقيقي، فبه خرجت الأفكار الفلسفية لأول مرة من نطاق التنظير إلى حيز التنفيذ الفعلي. انظر النص الكامل للدستورفي:
Locke, John; *On Politics ...,* P. 391.

31 المرجع السابق، الصفحة السابقة.

تتأسَّس على التمييز بين الأوروبيين وغيرهم من البشر. ولكي يبرِّر لوك حقَّ البريطانيين في امتلاك أراضي الشعوب غير الأوروبية، يستند إلى النقطة ذاتها التي استند إليها ملك بريطانيا في غزو العالم باسم الربِّ، فيطوّر حُجَّة دينية مضمونها أنَّ الربّ منح الأرض لصنف معيَّن من البشر. فيكتب في هذا المعنى:

"لقد منح الرب الأرض لعموم البشر، ولكن لا يمكن افتراض أنَّه كان يعنى أن تبقى على الدوام [ملكاً] عاماً، وغير مستغلة، فقد منحها لمن هو صانع وعاقل (...)، وليس للعاطل والقنوع"[32].

عندما يعطي لوك نفسه حقَّ أن يفسِّر لشعوب الجنوب مقاصد الرب ليبرِّر استيلاء الأوروبيين على بلادهم، يغيب عنه أنَّه يؤسِّس سلطة تشريعية على فقه ديني، وأنَّه بهذا يناقض المبدأ الأساسي الذي تقوم عليه فلسفته وهو فصل الدين عن الحقوق المدنية، المؤدِّي إلى مبدأ فصل الدين عن الدولة. وهذا النوع من التفاسير الدينية ليس انعطافات جانبية عن البناء الحقوقي الذي ينشئه لوك، فهو يعتمد عليها في اثبات حق الأوروبيين في الحالات الملموسة التي كانت مطروحة على مجتمعه.

في الفقرة (45) من الأطروحة الثانية يصف لوك مواطني أميركا بأنَّهم لا يحسنون استغلال الأرض المتوفِّرة لهم، وأنَّهم "لا يشاركون الجنس البشري استخدام المال الذي يملكونه". وبادِّعاء أنَّهم ليسوا جزءاً من مجتمع التجارة العالمية، يستخلص حق الأوروبيين في الاستيلاء على بلادهم. هنا وُلِد التبرير الذي سيسود أدبيَّات الغزو الأوروبي للعالم بحُجَّة استثمار أراضيه المهملة، أو "الأراضي البِكر" كما سيقول مفكِّرو الليبرالية المدافعين عن الاستعمار، أمثال جون ستيوارت مِل وبرتراند رسِل.

---

32 Bracken, H. M; Essence ..., p. 618.

في وقت قريب، دافعت كاثي سكوادريتو بأنَّ لوك لم يُجِز استعباد مواطني أميركا بحُجَّة حقِّ الأوروبيين في غزوهم، وإنَّما أجازه لامتناع مواطنيها عن الدخول في علاقات يبادلون فيها أرضهم بسلع الأوروبيين[33]. وبالطبع لا فرق بين الحجَّتين، فبما أنَّ فرض التجارة على المواطنين بالقوة يعني إلزامهم بالتنازل عن ممتلكاتهم وتحويلها إلى سلع يبادلونها مقابل أشياء لا يرغبون في امتلاكها؛ فإنَّ هذا ليس سوى انتزاع لممتلكاتهم بعنف يسنده قانون جائر. إنَّ التبادُل القسري لا يمكن أن يُسمَّى تجارة، لأنَّ التجارة أساسها التراضي. وما يفرضه لوك بقانون تجارة قسرية، هو من الناحية الاقتصادية أجدى للغزاة من الحصول على أرض بلا تجارة، لأنَّ غزو بلد وانتزاع أراضيه من غير تجارة لا يفيد في شيء، بما أنَّ الهدف هو تحصيل الثروة بالاستفادة من عمل المواطنين. وهذا لا تحقِّقه إلا تجارة تُمارَس في ظروفٍ يكسب فيها الغزاة على حساب المواطنين. وهذا النوع من التجارة التي تُدار جبراً، هو الذي يضفي عليه لوك شرعية.

إن تعدِّي لوك على حقوق مواطني أميركا والأفارقة يطبع فكره بتناقض لا يُحلّ إلا بمعرفة أنَّ كلمة (إنسان) لم تكن تشير عنده إلى أي فرد من تلك الشعوب، رغم أنه يقول عن الإنسان عموماً:

> **"يُولد كلّ إنسان بحقٍّ مزدوج: الأول، حرِّيته في نفسه التي لا سلطة لإنسان عليها، وتخلِّيه الحر عنها يرجع إليه هو. والثاني، حق أن يرث، مع إخوانه، ممتلكات أبيه"**[34].

لأنَّ لوك قرَّر أنَّ ما يميز الإنسان هو حرِّيته في نفسه وأملاكه، ثم أجاز للأوروبيين تجريد الأفارقة من حرِّيتهم وأرواحهم؛ لا يمكن تفسير هذا التناقض إلّا بأنَّ دائرة الإنسانية عنده لم تكن تتضمَّن الأوروبيين والأفارقة بقدرٍ متساوٍ.

---

33 حول موقف لوك من استعباد مواطني أميركا وسلب أراضيهم، انظر:
Squadrito, Kathy; 'Locke and dispossession of The American Indian', in; Ward, Julie and Lott, Tommy (*eds*.); *Philosophers on Race,* (Oxford: Blackwell Publishing, 2002).

34 Locke, John: *The Second ...,* p. 107.

يقول لوك إنَّ الإنسان لا يملك حقَّ تبديد حرِّيته بأن يبيع نفسه لشخص آخر أو أن يقتل نفسه، أو يقتل إنساناً آخر بطريقة اعتباطية. وعلى هذا الأساس، يضع لما يسمِّيه "العبودية اللا إنسانية" معياراً يُعرّفها به، وهو: السلطة الاستبدادية التي تتمثَّل في القتل أو الإيذاء الجسدي بطريقة اعتباطية. ومن هنا يجعل من عبودية الحرب العادلة، التي كان قد أجازها، "عبوديَّة إنسانيَّة". يؤكِّد لوك أنَّ هدرَ حياة الإنسان هو الذي يجعل الاستعباد مضاداً لقانون الطبيعة لأنَّه يعارض مبدأ أن الربَّ ساوى بين البشر. أمَّا إن لم يتضمَّن قتلاً اعتباطياً، فإنَّ الاستعباد يصبح إنسانياً. حتَّى إذا سلَّمنا بصحَّة هذه الفكرة التي تميِّز بين عبوديَّة إنسانيَّة وأخرى لا إنسانيَّة؛ فإنَّ لوك يعود بنفسه ليخرق هذا التمييز في دستوره عندما يمنح الأوروبيين مسبقاً حقَّ قتل مستعبَديهم الأفارقة، دون تقييد لسلطتهم.

إنَّ تناقضات لوك تتواتر بطريقة تجعل فكره يفقد الاتساق، فضمن البنود الأساسيَّة التي وضعها لدستور كارولاينا نصَّت المادة رقم (110) على أنَّه: "سيكون للأحرار حقّ [ممارسة] القوَّة المطلقة، بما فيها الموت والحياة، على عبيدهم الزنوج"[35]. إنَّ اللغة التي كتب بها لوك هذا النصّ، مستخدِماً صيغة الوعد"سيكون"، توضِّح أنَّ دستوره كان يقدِّم الوعود مستهدفاً جذب المهاجرين الأوروبيين ليضمن لمُلَّاك كارولاينا بيع عقود استيطانها بأعداد تدرُّ عليهم أرباحاً هائلة، فقد كانت مَهمَّة لوك لدى مخدِّميه هي أن يقوم بتوظيف معرفته من أجل تحقيق مصالحهم. ويظهر هذا بوضوح في نسخة أخرى من الدستور الأساسي لكارولاينا، وردت فيها صيغةً معدَّلة لنفس المادة التي تجيز الاستعباد، صاغها لوك كما يلي:

---

35 حول هذه الصيغة المعدَّلة للمادة (110) انظر:
Ward, Julie; The Roots of Modern Racism: Early Modern Philosophers, *Critique* (Fall 2016). P. 8.

"كلّ إنسان حرّ في كارولاينا سيكون له حقُّ السلطة، والقوة، المطلقتَين على عبيده الزنوج، مهما كان الانتماء لأيِّ فكر أو دِين"[36].

وقد نصَّت المادة (107) صراحة على أنَّ "ديانة المستعبَدين، مهما كانت، لا تستثنيهم من الوضعيَّة التي فرضها عليهم القانون المدني"، أي العبودية[37]. وينصّ دستور لوك في مادَّته الأخيرة على ما يلي: "إنَّ مواد الدستور البالغة مئة وعشرين مقدَّسة (sacred)، وغير قابلة للتغيير، وإنَّ كارولاينا ستُحكَم بها إلى الأبد"[38]. إنَّ لوك عندما يستخدم تعبير "إلى الأبد" (forever) يُكسِب دستوره سلطةً فوق بشرية، وبما أنَّه ينصّ على أنَّ كارولاينا تتبع نظام حقوق يقوم على التراتب الطبقي، فلن يكون بوسع أولئك الذين وُضِعوا في طبقة أدنى تغييره. وبما أنَّه أجاز الاستعباد بنصِّ دستوره "المقدَّس"؛ يكون بذلك قد جعل استعباد الأوروبيين للأفارقة حقَّاً لا يتغير "إلى الأبد"، بالمعنى الحرفي. وهو هنا يُبدي قدراً فائقاً من الحرص على تقنين الاضطهاد، متجاوزاً القانون المدني ليعطي نفسه سُلطة مقدَّسة، بينما تدعو نظريته السياسية إلى الحدِّ من سلطة الدِين على المجتمع.

كان لوك يُروِّج للمتاجرة بالبشر وسلب أرواحهم ويوظِّف فلسفته لتوطيد الاستبداد، بينما هو يُقدَّم اليوم فيلسوفاً لحرِّية الإنسان. ولو صحَّ أنَّه كان كذلك فلا شكّ أنَّه كان يدافع عن "إنسان" متصوَّر بمخيِّلة أوروبية، لا بفكر يرى البشر متساويين في حرِّيتهم وحفظ أرواحهم. إنَّ لوك يضعنا أمام خيارين فقط للحكم عليه: فإمَّا هو فيلسوف سيِّئ النوايا يدافع عن أقصى أشكال التمييز بين البشر، أو هو حسن النوايا لكنه يتبنَّى اضطهاد البشر ويبرِّره عن جهل منه، أو رغبة في الكسب المادي. وفي الحالين لا يبدو جديراً بأن يُعدّ مفكِّراً يلقى اهتماماً عالميَّاً.

---

36 Locke, John; *On Politics* ..., p. 410.

37 المرجع السابق، الصفحة السابقة.

38 المرجع نفسه، ص 412.

يبدو أنَّ فهم لوك للسعادة بوصفها تتصبُّ على تحصيل الثروة والقوَّة، هو الذي دفعه إلى التعدِّي على حقوق غير الأوروبيين، فسعى لجمع المال بطريقة أحالت فلسفته إلى ركام من التناقضات. فهو يدافع عن الحرية ثم يُنكرها، ويتبنَّى المساواة ثم يعود ليشرِّع للظلم، ويُثبِت حقَّ المِلكية ثم ينقلب عليه ليسلبها. وما يقوده إلى هذه الوضعية هو مذهبه الفلسفي الذي يزيح العلاقات الإنسانيَّة من المجتمع ليضع مبدأ المِلكيَّة الفردية في مركزه، ويجعلها المبدأ المؤسِّس لعلاقات أعضائه ولوظيفة الدولة.

إنَّ ظاهرة التناقض الذاتي هذه تُلحِق لوك، وبجدارة، ضمن فلاسفة التمييز والعنصرية حتَّى وإن لم يصرِّح بهما. فهو يخرق معيار المساواة وحفظ الحقوق الذي وضعه بنفسه دون أن يرى في ذلك ما يمسُّ اتِّساق فلسفته، فرغم أنه أجاز سلب أرواح الأفارقة ونهب ممتلكات شعوب أميركا، عاد ليقول:

"جميع الناس لهم الحرية التامة في أفعالهم وحيازة ممتلكاتهم الخاصة، وفي نفوسهم. وذلك بحسب ما يرونه مناسباً، دون طلب إذن من أحد، أو الاعتماد على إرادة أحد"[39].

هذا النص المشبَّع بمراعاة الحرية والمساواة والعدالة، والذي يُستدَلّ به اليوم على أنَّ حقوق الإنسان وُلِدت في الغرب، حينما يُقرأ مقروناً بنصِّ لوك الذي يعطي الأوروبيين الحق الكامل في التصرف في أرواح الأفارقة بالبيع والقتل؛ يؤكِّد أنَّ حقوق الإنسان كانت لدى واضعيها وفلاسفتها، وبينهم لوك، تعني حقوق الأوروبيين، بوصفهم ممثِّلي "الإنسانية الحقيقية"، ولم تكن تشير إلى أحدٍ غيرهم.

للمفارقة، وُلِدت فكرة حقوق الإنسان على أرضية التمييز بين البشر، ودفعَ كلفتَها الأفارقة ومواطنو أميركا لكي يتوفَّر المال والوقت لمفكِّري أوروبا

39 المرجع نفسه، ص 9.

لوضع فلسفتها، ولهذا جاءت حبلَى بفكر التمييز الذي كان شرط وجودها. ففي الوقت الذي كان فيه بيكون وبركلي ولوك وهيوم يراكمون الثروات من الاستيلاء على أراضي شعوب أميركا والمتاجرة بالأفارقة ليطوِّروا أفكارهم حول (حقوق الإنسان)؛ كان بين الأفارقة الذين يُباعون في مزادات الأوروبيين مثقَّفين وعلماء استُعبِدوا في عدد من مناطق أميركا، منها كارولاينا، التي أرسى فيها لوك الأسس الدستوريَّة للاسترقاق[40].

من علماء غرب أفريقيا الذين اختُطِفوا واستُعبِدوا في كارولاينا، السنغالي عمر بن سعيد (Omer Ibn Said 1767–1834)، المولود في فوتا – تورو. خُطِف ابن سعيد وهو في طريقه إلى وطنه، عائداً من الحج في سنة 1805م وكان حينها في شبابه، وبِيع في (تشارلستون) بجنوب كارولاينا في سنة 1807م. قاوم بن سعيد قسوة وعسف الاستعباد وظل يؤلِّف باللغة العربية في أميركا، سرَّاً. وقريباً جداً اكتُشِفت آثاره وعَرضَت له مكتبة الكونغرس الأميركي في سنة 2019 أربعة عشر مخطوطاً بالعربية، من بينها سيرته الذاتيَّة التي ذكرَ فيها أنَّه كان يُدرِّس التاريخ واللغة العربية والعلوم الدينيَّة لعدة سنوات في وطنه قبل أن يُختطَف، إلى جانب أنَّه كان يؤلِّف الكتب أيضاً[41].

أيضاً، من المثقَّفين الأفارقة الذين اختُطِفوا واستُعبِدوا في أميركا بعد سنوات غير طويلة من وضع لوك لدستوره، أيُّوب سليمان ديالو، الذي عُرِف في أميركا باسم "جوب بن سولمون" (Job Ben Solomon: 1700– 1773)، وهو من أسرة ديالو المعروفة بعلمائها في غينيا. وأيّوب عالمٌ ورجل دين اختُطِف في سنة 1731م بينما كان في طريقه إلى منطقة ساحلية بغرب أفريقيا لشراء

40 حول علاقة هيوم بالنشاط الاستعماري انظر الفصل التالي في الكتاب الحالي. وحول علاقة بيكون بالاستعمار انظر: محمد عبد الرحمن حسن: **ثورات** ...، ص 87-88.

41 Turner, Richard Brent; *Islam in the African-American Experience*, (Bloomington & Indianapolis: Indiana University press, 1997). P. 15-16.

الورق الذي كان يدوّن عليه كتبه ويتاجر فيه أيضاً، واستُعبِد بجورجيا في سنة 1732م[42]. قاوم أيُّوب مستعبِديه وهرب، لكنه أُسِر وسُجِن في ميريلاند، وهناك عرف السياسي الإنجليزي توماس بوليت أنَّ أيُّوب رجلٌ متعلِّم، وأنَّ والده هو الذي يدرِّس ابن حاكم مملكة الماندي بغرب أفريقيا، فنقله إلى لندن ليعمل في الشركة المَلكيَّة الأفريقية. وهناك التقى أيُّوب بمثقَّفين بريطانيين وترجمَ عدَّة نصوص من العربية إلى الإنجليزية، وفي سنة 1733م أصبح عضواً في (جمعية سبالدنغ) العلميَّة ببريطانيا[43]. وبما كسبه من أموال، اشترى حرِّية صديق له اسمه الأمين يارو، كان قد اختُطِف واستُعبِد في أميركا أيضاً. ذكر بوليت، الذي كتب سيرة أيُّوب في سنة 1734م، أنَّ هذا العالِم كتب ثلاث نسخ من المصحف من ذاكرته، حتى لا ينسى القرآن الذي كان يداوم على استرجاعه في صلواته الخمس، حسب قول بوليت.

إنَّ أيُّوب سليمان وعمر بن سعيد والأمين يارو، وكثيرين من المثقَّفين الأفارقة، المسلمين وغير المسلمين، المنتمين إلى ثقافات كاتبة أو شفاهيَّة، هم ضحايا أمثال لوك، الذين فكَّروا وتفلسفوا لإضفاء شرعيَّة على استعباد البشر.

---

42 أوردت بعض المصادر عن أيوب أنَّه أختُطف أثناء نقله قطيع ماشية يخصّه، أمَّا ريشتارد تيرنر فقد ذكر أنَّه أختُطِف وهو في طريقه لبيع اثنين من مستعبَدي والده لتجّار إنجليز. ويستند في ذلك إلى ما أورده جيمس أميس، أحد معاصري أيوب في لندن، فبعض الروايات الأوروبية تقول إنَّ أفارقة كانوا يبيعون أسراهم إلى الأوروبيين. وبالطبع هذا لا يبرِّئ الأوروبيين من جريمة الاسترقاق، لأنَّهم لم يكونوا طرفاً في الحرب بين المجموعات الأفريقية التي كانت تسترقّ أعداءها بدافع إضعاف قوتهم الحربية. فالأوروبيون هم الذين حوَّلوا الاستعباد الأفريقي من أنّه دفاع يستهدف إضعاف الخصوم، إلى نشاط اقتصادي يشكل جزءاً من التجارة العالمية. للاطلاع على نصِّ خطاب (أميس) الذي يتضمَّن ملابسات خطف أيّوب، انظر:
Honneybond, Diana and Honneybond, Michael (eds.): *The Correspondence of the Spalding Gentlemen's Society 1710-1761*, (UK and USA: Lincoln Ricord Society, 2010). P. 82.

وعن الرواية الأخرى حول أختُطاف أيوب والتي لا تتفق مع خطاب أميس، انظر:
Davis, Charles T. and Gates, Henry Louis Jr.; *The Slave's Narrative*, (Oxford and New York: Oxford University Press, Press, 1985). P. 4.

43 Honneybond, Diana and Honneybond, Michael (eds.): *The Correspondence* .., P. 83.

إن الخراب الذي لحِق بالممالك الأفريقية وشعوبها جراء تسلُّط الأوروبيين عليها بتلك الممارسات اللا إنسانية طوال حقبة العصر الحديث، يجعل من لوك ورفاقه من فلاسفة التمييز شركاء في تلك الجريمة التي كلَّفت الإنسانية خسائر لا تعوَّض، لا يرغب الفكر الغربي في فتح نقاش حولها إلى اليوم. ويغطِّي عليها باصطناع صورة زائفة وبرَّاقة للطريقة التي تطوَّرت بها أوروبا وحقَّقت بها حداثتها، التي يشكِّل الاضطهاد والقمع وجهَها المكمِّل، الذي يُنكره المفكِّرون الغربيون.

كون أنَّ رمزاً كبيراً في تاريخ الفكر الأوروبي، يركِّز كثيراً على الحريات والحقوق، يكون مقبولاً لديه تقنين عبودية أمثال هؤلاء المثقَّفين الأفارقة؛ فإنَّ هذا يدمغ فلسفته التي استهلت ما يسمَّى "عصر التنوير" بأنَّها تعارض العقل والتفكير السَّوي، ولا تعارض مبادئ الحرية وحدها. وهذا شيء تثبته ممارسات أخرى جائرة دافعَ عنها لوك، أخضَعت بعض مُستضعَفي أوروبا للاضطهاد بموجب دستوره لولاية كارولاينا.

لقد ساند لوك عودة بعض عناصر النظام الإقطاعي في المستعمرات، وتحديداً في أميركا. فالمادة الخامسة من دستور كارولاينا تقرِّر أنَّ كبار المُلَّاك يحصلون على ألقاب توازي الألقاب التي كان الملوك يمنحونها للنبلاء في أوروبا، وأنَّ تلك الألقاب وامتيازاتها المادِّية تتوارثها سلالتهم جيلاً بعد جيل، أمَّا عامَّة المستوطنِين الأوروبيِّين فلا يحصلون على حقوق مماثِلة[44]. وتقول المادة الثالثة والعشرون إنَّ أطفال السادة يرثون الوظائف العليا التي يشغلها آباؤهم، مثلما يرثون ألقابهم الاجتماعية. وتضيف المادة السابعة والعشرون أنَّ أصحاب المكانة والألقاب الرفيعة، مهما ارتكبوا من جرائم؛ فإنَّهم لا يُحاكَمون في المحاكم المخصَّصة لعامة المستوطِنين، وإنَّما يُعرضون على محكمة خاصَّة يعقدها رفاقهم، ومَن هُم في مكانتهم الاجتماعية[45].

44 Locke, John: *On Politics ...,* p. 392.

45 المرجع السابق، ص 396.

بينما كان لوك يُناصِر الثورة ضد النظام الإقطاعي والحُكم المطلق في بريطانيا، سعى لإرساء نظام سياسي واجتماعي في كارولاينا يتبنَّى سيِّئات ما كان يعارضه في وطنه. وكان ذلك لمصلحة مُلَّاك المستعمَرة ومصلحته الشخصيَّة، وضدَّ مصلحة فقراء المهاجرين الأوروبيين، الذين كان الأرستقراطيون يبيعون لهم أوهام الثراء. تتكاثف طبقات التناقض في فلسفة لوك لتكشف عن تناقض الليبراليَّة، التي تُناصر الحرِّيات في أوروبا بينما هي تمارس قمع الشعوب في الخارج. وهذا ما جعل ديفيد أرميتاج يصف نصوص لوك السياسية، وعموم فكر الليبراليَّة، بأنَّه داعم للسيطرة، فكتب:

> **"إنَّ اضطراد الإشارات إلى أميركا في الأطروحة الثانية، وتواصُلها في فصلها الخامس، يدعم الحُجَّة القائلة بوجود تلازم بين الليبرالية والاستعمار، بوصفهما النتاج التوأم للرأسمالية والحداثة"**[46].

إنَّ حقيقة أنَّ لوك كان يلتزم هذه الأنواع من السلوك، يسبِّب حيرة للذين يطالعون نصوصاً مُجتزأة من كتاباته التي ترِد فيها إشارات الإدانة للعبودية، ومنها النصوص التي تُقتبَس في الشروح الأكاديمية المتداولة في الجامعات، خاصة في أقسام الفلسفة. ومنشأ الحيرة هو أنَّ تلك النصوص التي تنتقد سيطرة الملوك واستبدادهم، تُنتزع من سياقها لتُقرأ في سياق نقد الاستعباد، فتُربَط بموضوعاتٍ وانشغالاتٍ غير التي كان لوك يخاطبها، وتُظهره نصيراً للعدالة والحريات.

الشيء الذي يؤكِّد أنَّ تجاهُل حقوق غير الأوروبيين استمرَّ طوال القرن الثامن عشر؛ هو أنَّ الدستور الأساسي لكاROLAينا ظلَّ موضع أعجاب فلاسفة التنوير. كتب فولتير مخاطباً الإنسان الأوروبي، ومشيداً بمبدأ فصل الدين عن الدولة: "انظر إلى النصف الآخر من الأرض وتأمَّل كارولاينا، التي كان لوك

46 Armitage, David; John lock, Carolina, and the Two Treatises of Government, *Political Theory*, vol. 32, no. 5 (October 2004): 602- 627. P. 606.

مشرِّعها الحكيم"، إنَّ نظرة فولتير المتمركزة حول أوروبا لا تسمح له بملاحظة المظالم التي غرق فيها دستور لوك، أمَّا من منظورٍ غير أوروبي فإن علامات التمييز وتقنين التفاوت تبدو واضحة فيه إلى حدٍّ فاضح[47]. وذلك الدستور الذي لقي إعجاب فولتير هو الذي ندَّد به أرميتاج وبصاحبه، عندما كتب:

"إنَّ (الدستور الأساسي) أجاز العبودية، وأكَّد الحقَّ المطلق لمالكي العبيد في حياتهم وموتهم، وأرسى أول نظام نبالة وراثية في الأرض الأميركية، فأي نظام حُكم أسوأ من هذا النظام المضاد للديموقراطية يمكن لفيلسوف أن يبتكره في مجتمع عبودي تهيمن عليه أُرستقراطية استبدادية؟"[48].

ترى تريزا ريتشاردسن أنَّ تناقضات لوك تتوافق مع فكر التنوير المتناقض. وتذكِّرنا بوصف هوركهايمر وأدورنو للتنوير بأنَّه "تتجذَّر فيه الأسطورة مع كل محاولة لعقلنة أسس المجتمع المدني، لتستمر أيضاً عقلانيته في إنتاج نقائضها"[49]. وترى أنَّ هذه السمة المميِّزة لفكر التنوير هي التي شكَّلت، عبر تأثير لوك على واضعي الدستور الأميركي، الطابع المميِّز للحياة في الولايات المتحدة، التي تتعايش فيها مبادئ المساواة مع أوضاع اللا مساواة حتى الوقت الحاضر[50].

يخلص هذا الفصل إلى أنَّ جون لوك رغم دفاعه الظاهري عن التسامح والعدالة لم يكن معنيَّاً بتساوي البشر، وأنَّه ميَّز بينهم خدمة لمصالح الأوروبيين. وإذا كان هذا الفيلسوف قد لقيَ نقداً حاداً هنا، فإنَّ الذي وضعه هذا الموضع هو المكانة التي ينسبها له الفكر الغربي المعاصر، إذ يقدِّمه رمزاً للخلاص والدفاع

47 المرجع السابق، الصفحة السابقة.

48 المرجع نفسه، ص 607.

49 Richardson, Theresa; John Locke and the Myth of Race in America: Demythologizing the Paradoxes of the Enlightenment as Visited in the Present, *Philosophical Studies in Education*, vol. 42 (2011), 102- 112. P. 102.

50 المرجع السابق، الصفحة السابقة.

عن الحريات. وهدف هذا النقد هو نزع الصورة المثاليَّة التي يضفيها مؤرِّخو الفلسفة الأوروبية على رموزها، وتوضيح أنَّهم لم يكونوا معنيين في فلسفاتهم بما يُسمَّى "حقوق الإنسان" و "عالمية القيم الإنسانية"، كما يُشاع اليوم، وكانوا فقط منشغلين بتحقيق مصالح مجتمعاتهم، وإن جاءت على حساب البشر الآخَرين.

القسم الثالث

من العنصريَّة إلى العِرقيَّة
(فلاسفة القرن الثامن عشر)

ديفيد هيوم: عنصريَّةٌ صريحة

يُعدُّ الأسكتلندي ديفيد هيوم (David Hume 1711–1776) أبرز فلاسفة عصر التنوير، وقد عُرف في وطنه بريطانيا بأنَّه مفكِّرٌ ضليعٌ في المسائل السياسية والاقتصادية، واشتُهِر بوصفه مؤرِّخاً أيضاً لأنَّه وضع كتاباً بعنوان (تاريخ بريطانيا العظمى)، جاء في عدَّة مجلَّدات. وفي أثناء حياته، فاقت نصوصه التاريخية أهميَّة نصوصه الفلسفية، فقد ركَّز فيها على غائيَّة حركة التاريخ، معتبراً أنَّ تاريخ بريطانيا يمثِّل "خطةً تتقدَّم بانتظام نحو الحرِّية"[1]. وبدأ الفلاسفة الذين جاءوا بعده ينتبهون إلى مكانته الفلسفيَّة حينما شدَّد كانط على قيمة أفكاره حول المعرفة والعقل، وبعدها صارت فلسفته جزءاً مُهمَّاً من تاريخ الفلسفة الأوروبيَّة.

في فلسفته الاجتماعية والسياسية أخضعَ هيوم فكرة العقد الاجتماعي لنقد حاد، فقال إنَّها عاجزة عن تفسير لماذا تحوَّلَ الناس من حالة الطبيعة، التي تمنحهم حرِّيتهم، إلى حالة الطاعة التي يفقدون فيها الحرية. وإنَّها لا توضِّح لماذا التزموا بذلك العقد ولم يعملوا على استرجاع حرِّيتهم التي فقدوا معها حقوقهم الطبيعية. ويقول إنَّ تاريخ البشرية لا يكشف عن وجود تجارب حقيقية تنازلت فيها الجماعات عن حرِّياتها، وأنَّها على العكس كانت تسعى دائماً لانتزاع المزيد من الحرِّيات السياسية من الحُكَّام. ولأنَّ هيوم استبعدَ فكرة التعاقد، قال إنَّ المنفعة التي تعود على الناس هي التي تفسِّر ظهور السلطة السياسيَّة

1 Wennerlind, Carl and Schubas, Margaret (*eds.*); *David Hume's Political Economy,* (New York: Routledge, 2008). pp, 6-7.

في المجتمع، مستنداً في ذلك إلى التجربة الاجتماعية، لا إلى افتراض طبيعة عقلانية توجِّه سلوك الفرد وتتحكَّم بالمجتمع.

على هذا الأساس، سعى هيوم في مجال المعرفة إلى تطوير منهج تجريبي يقترب من مناهج العلوم الطبيعية، فحلَّلها من جهة صدورها عن الحسّ والتصوُّر. وكان في ذلك قريباً من مواطنَيه لوك وبركلي، لكنه أحال ما سمَّاه ديكارت الأفكار، وسمَّاه لوك وبركلي المعاني، إلى ما سمَّاه هو: إدراكات (perceptions)، قال إنَّ مصدرها هو الانطباعات (impressions). والانطباعات عنده شكل من أشكال الإدراكات القوية التي تنتج عنها صور ذهنية عدَّها هيوم مركبَّات يجب تحليلها، وردَّها إلى الإدراكات الأوليَّة التي ساهمت في تشكيلها. والآليَّة المنتِجة للمركبات عنده هي آليَّة تداعي المعاني، الصادرة عن ثلاثة قوانين هي: الاقتران المكاني، والاقتران الزماني، والعلِّية. يقول هيوم عن اقتران الفكرة بالتجربة:

"إنَّ الانتقال من الانطباع الحاضر دائماً يُحيِي ويقوِّي أيَّة فكرة، فعند مثول أي موضوع فإن فكرة حضوره المعتاد تحيط بنا مباشرة بوصفه شيئاً حقيقياً وصلباً. إنَّها تُستَشعَر أكثر من كونها تُدرَك. وهي تقارب الانطباعات، التي هي مشتقَّة منها، في قوَّتها وتأثيرها"[2].

معتمداً على أنَّ الأفكار تُكتسَب، وأنَّها ليست ذات وجود مُسبق في الذهن؛ درَسَ هيوم نُظُم المجتمعات من جهة أنَّها مصطنعة ولا يتلقَّاها الإنسان عن الطبيعة، فبدلاً من أن يستخلص طبائع الجماعات وأخلاقها من تأثيرات الطبيعة والمناخ كما فعل سابقوه، عدَّها تالية للنُظم الاجتماعية، وتابعة لها. يرى هيوم أنَّ الإنسان يتميَّز بالتعلم من غيره ويتأثَّر بتصرُّفات أفراد مجتمعه، فيتلقَّى منهم المعارف والعادات التي يدير بها حياته. لذا، فإنَّ طباع كل فرد وميولَه تتحدَّد بالطرق التي يدير بها مجتمعه شؤونه، ويُنظِّم بها علاقات أفراده.

---

2 Hume, David: *A Treatise of Human Nature,* (London and New York: Everyman's Library, 1966). P. 316- 317.

ركَّز هيوم بشكل خاص على الطريقة التي يضبط بها المجتمع نفسه لينتظم في جسم سياسي، وهو يقيس ذلك على خصوصية تواصل كل مجتمع عبر اللغة. فكما أنَّ للقوميات لغات معيَّنة وطرق متَّسقة في التخاطب، فإنَّ طُرق أدارتها لشؤونها، مثل الاقتصاد والسياسة وحفظ الأمن، تتَّصف أيضاً بنظام معيَّن يميِّزها عن غيرها من القوميات[3]. توصَّل هيوم إلى أنَّ الظروف الطبيعية رغم أنَّها تحدِّد بعض طباع المجتمعات، مثل الميل إلى الإنسانية أو الوحشيَّة، والحكمة أو الحماقة؛ فهي لا تحدِّد النسبة الدقيقة لمقدار الصفة المعيَّنة في هذه الثنائيات، ولا تتحكَّم بما يسود منها في هذا المجتمع أو ذاك. وبهذا، أضاف هيوم متغيِّراً آخر إلى المتغيِّرات التي تحدِّد نُظم المجتمع، هو متغيِّر الثقافة، التي يعزي إليها انتخاب طبع معيَّن من الطباع المتعدِّدة وإكسابه سيادة على غيره، وفق مقدار معيَّن.

لكي يُثبِت هيوم أنَّ أثر النظام الاجتماعي على أخلاق الأمم يفوق أثر الظروف الطبيعية؛ كتب في مقال بعنون (حول السمات القوميَّة): إنَّ المجتمعات التي تظل محتفظة بنظامها رغم وجودها داخل مجتمعات لها نُظم مختلفة، يمكنها أن تحافظ على اختلاف أخلاقها رغم أنَّها تتقاسم مع تلك المجتمعات نفس الظروف الطبيعية. ويستدل على ذلك بقوله: إنَّ لكل من اليهود في أوروبا، والأرمن في الشرق، شخصية مميَّزة؛ فالأوائل يُلاحَظ عليهم الاحتيال، والأخيرون تُلاحَظ عليهم النزاهة[4]. ثم يضيف: إنَّ ذكاء الإغريق القدماء وشجاعتهم لا صلة له بغباء وجبن الإغريق الحديثين، رغم أنَّهم يعيشون في المناخ نفسه الذي عاش فيه أسلافهم الذين اتَّصفوا بالذكاء والإقدام. ويؤكِّد هيوم أنَّ الأمر نفسه ينطبق على الرومان والإسبان الحديثين، الذين يقول عنهم إنَّهم يتَّصفون بالجُبن وخشية الحرب.

---

3 المرجع السابق، ص 248.

4 المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

يُلاحَظ هنا أنَّ هيوم يحكم على بعض الشعوب الأوروبية، وهم الإغريق والإسبان، بأنَّهم يتَّصفون بصفات سالبة من دون أن يوضِّح بيِّنات هذا الحكم، أو يفصح عن المقدِّمات التي استنتجه منها. وهو يصفهم بالجبن والغباء والتقاعس، ويضيفهم إلى اليهود الذين يصفهم بالاحتيال، ويُلاحَظ أنَّ هذه الشعوب ينتمي معظمها إلى منطقة جنوب أوروبا التي كان لبلاد شمال أوروبا، وخاصة بريطانيا وفرنسا وألمانيا المائلة إلى البروتستانتية، صراعات تاريخية معها بسبب الدين، تحوَّلت إلى صراعات على المستعمرات تركَّزت ضد إسبانيا تحديداً. ومع أنَّ قول هيوم باكتساب الأمم للصفات لا يتوافق مع إقامة رابطة ضرورية بين شعب معيَّن ونمط سلوكي بعينه، فإنَّ هيوم لا يتأنَّى في إطلاق الأحكام حول انحطاط طباع شعوب كاملة، ويصرِّح بذلك بعموميَّة مفرطة رافعاً شأن شعوب المنطقة التي ينتمي إليها. وهذا التقليل من مكانة شعوب جنوب أوروبا يتحوَّل عند هيوم إلى عنصرية صريحة عندما يخرج عن حدود أوروبا ليصف بقية شعوب العالم. فهو يصف غير الأوروبيين بأنَّهم أدنى من الإنسان الأوروبي في عمومه، حتى وإن كان ينتمي إلى بلاد جنوب أوروبا التي وصَفَ شعوبها بصفات سالبة، ويعتبر غير الأوروبيين جميعاً منحطِّين ليس بسبب صفات مكتسبة ولكن لوجود صفات متأصِّلة فيهم بوصفهم (أعراق) (races). كتب هيوم في فقرة بهامش مقاله المذكور:

> **"إنَّني أميل إلى الاعتقاد بأنَّ الزنوج، وعلى العموم كافَّة الأنواع البشرية التي يوجد منها أربعة أو خمسة أنواع، هم بالطبيعة أدنى من الإنسان الأبيض"**[5].

ثم يضيف حُكماً قاطعاً بتفوُّق الإنسان الأوروبي في كل مجالات الحياة، يبنيه على تسليم مسبق بافتقاد الشعوب الأخرى للقدرات النظريَّة والعمليَّة، فيقول:

---

5 Hume, David: *Essays: Moral, Political, and Literary, Vol. 1*, (London: Longmans-Green, 1889). P.252.

"لا توجد في أي عِرق آخر سوى البِيض أُمَّة متحضِّرة، ولا يوجد أفراد سواهم مقتدرون، لا في مجال العمل ولا التفكير. وليس [لسواهم] صناعات مبتكرة ولا فنون ولا علوم"[6].

من هذه المقارنة التي أقامها بين الأوروبيين من ناحية، وبقيَّة الشعوب من ناحية أخرى، استخلص هيوم دوراً للطبيعة يجعلها مسؤولة عن الفروق بين البشر وترتيب قدراتهم، فكتب:

"... حتى البِيض الأكثر فظاظة وبربريَّة، مثل قدماء الألمان والتتار، لديهم شيء باطن في شجاعتهم، في شكل حكومتهم، أو في شيء آخر مميَّز. إنَّ فرقاً متَّسقاً ومضطرداً كهذا ما كان ليحدث في عدَّة بلاد وعصور، إن لم تكن الطبيعة نفسها قد أقامت تمييزاً أصيلاً بين هذه الأنواع من البشر"[7].

ينتقل هيوم من تفسير الفروق بين المجتمعات بأنَّها مكتسبة، إلى تفسيرها بأنها طبيعية، لكي يثبِّت تراتباً عرقيَّاً دائماً بين البشر. وكون أنَّه أورد هذه الملاحظات في هامش نصه، فهذا يبيِّن أنَّه يعتبرها شارحة له وقادرة على تفسير ما في متنه من أفكار، وأنَّها تتضمَّن حقائق بيِّنة بذاتها. وانطلاقاً من يقين كهذا ساق أحكامه المفعمة بالعنصرية من دون إيراد حُجج عقلية أو أدلَّة تجريبية تثبت "أنَّ الطبيعة ميَّزت بين الأنواع البشرية"، وأنَّها تبرهن على "رُقيّ البِيض"، كما قال. وإذا ربطنا الفقرات السابقة بنصوصه التي استخدم فيها كلمة (الطبيعة) لنستجلي ما يتيح له أن يعزو إليها التمييز بين البشر؛ فإنَّنا نجد لها دلالات غير متجانسة في المجالات التي كتب فيها، بما فيها نظريَّته حول الدِين الطبيعي[8].

---

6 المرجع السابق، الصفحة السابقة.

7 المرجع نفسه، ص 104.

8 يستخدم هيوم كلمة "طبيعة" بمعان مختلفة. ويظهر هذا في مناقشته لقضية الاهتداء إلى الخالق بناء على "طبيعة الإنسان"، والتوصل إلى الأخلاق بناء على مبادئ "طبيعية" ... إلخ. حول هذه الاستخدامات المختلفة، انظر: ديفيد هيوم: **محاورات في الدين الطبيعي**، (بيروت: دار الحداثة، 1980). الصفحات: 92-93، 196، 207.

لقد أهملَ الباحثون أفكار هيوم العنصرية حتى وقت قريب لأنَّ الصورة العظيمة التي اصطنعها له مؤرِّخو الفلسفة أعاقت النقاش حول نقائص فلسفته. ويقول بعض المدافعين عن فكر هيوم، إنَّ أفكاره العنصرية هذه لا ينبغي التركيز عليها لأنَّها لا تظهر إلَّا في تلك الملاحظات المحدودة. وفي المقابل، رأى آخرون أنَّ خصوصية وضع هذه الفقرة على هامش النص هو الذي يمنحها أهمِّية كبيرة، لأنَّه يوضح أنَّ هيوم اعتبرها على درجة من الإقناع بحيث إنَّها لا تحتاج إلى أن تصبح موضوع جدال فلسفي، أو يُطلب إثباتها، فلم يوردها داخل نصَّه. والشيء الذي يدلُّ على أنَّه يمنحها أهمية هو إيرادها على هيئة نصٍّ طويل، متعدِّد الفقرات له بنية شارحة تتضمَّن أمثلة، ولم ترد في صورة نص تقريري قصير كما في هوامش نصوصه الأخرى.

بما أنَّ الشيء المهم في دراسة الخطاب هو عدم عزل النص عن أجزائه التي تشكِّل كلِّيته؛ فإنَّ الفقرات المثقلة بالعنصرية التي أوردها هيوم يجب ألَّا تُعدُّ ذات دور ثانوي في خطابه، لأنَّها زوَّدت عدداً من الفلاسفة بسلطة مرجعية دعمت آراءهم التمييزية. فقد استشهد بها كانط، وبعده استخدمها آخرون لتطوير أفكارهم العِرقية، واستمرَّ أثرها حتى القرن التاسع عشر حين استند إليها بعض المدافعين عن الاستعباد. لقد اكتسبت هذه التصريحات سُلطة (حقيقة) فلسفية مصدرها مكانة هيوم في تاريخ الفكر الغربي، باعتباره فيلسوفاً لا مجال للشك في صحة أقواله. وحول الأثر المستقبلي الكبير لتلك الفقرة كتب جون إمروار:

> **"بينما أُشتُهِر هيوم بأنه عدوٌ للتحيُّز وعدم التسامح، أُشتُهِر أيضاً بدفاعه عن العنصرية الفلسفية، وهذه الشهرة تستند إلى ملاحظة اقتبسها بكثافة العنصريون والمدافعون عن العبودية"**[9].

9 يقول إمروار إنَّ هيوم خفّف من لهجته العنصرية في الطبعات التالية من كتابه، فبدلاً من قوله "لم توجد أبداً حضارة خلاف حضارات البِيض"، كتب: "نادراً ما وُجِدت حضارات غير حضارات البِيض"، ومع أنَّه حرص على إجراء ذلك التعديل للكلمات المعمَّمة، حافظ على ألفاظه السالبة فيما يخصُّ الزنوج. انظر: Immerwahr, John: Hume's Revised Racism, *Journal of the History of Ideas*, vol. 53, no. 3 (Jul-Sep., 1992): 481-486, p. 481.

يرى إمروار إنَّ الدليل الواضح على أنَّ هيوم كان على قناعة تامة بأفكاره العنصرية هو أنَّه عدَّل بعض كلمات نصِّه في الطبعات التالية ليخفِّف أحكامه القاطعة، لكنه أبقى على مضمونها العنصري كما هو. يقول إمروار:

"إنَّ حقيقة أنَّ هيوم عدَّل ملاحظته تلك، تبرهن على أنَّ عنصريته كانت مقصودة أكثر من كونها عارضة. فهي تثبت أنَّه تعامَل بجدِّية مع النقد الذي وُجِّه إلى موقفه العنصري، فجاءت تصويباته لتدعم هجومه على السُود. ولهذا يجب أن تُقرأ عنصريته من حيث هي موقف ظل يدافع عنه، أكثر من أنَّها انفلات يد"[10].

الشيء الأهم، الذي لم يلاحظه من انتقدوا عنصرية هيوم، هو أنَّ أفكاره العنصرية مبثوثة في عدد من نصوصه ولم تقتصر على تلك الفقرة وحدها، فهو يلمِّح لها في عدد من المواضع بطريقة مبطَّنة، كما لوحظ سابقاً في الأوصاف السالبة التي ساقها ضد الإغريق والإسبان والرومان واليهود. وبقليل من الجهد يمكن الكشف عن مكوِّنات فكرِه العنصري المنتشر في خطابه الفلسفي، وهذا ما ترصده الصفحات التالية.

وضعَ هيوم شعوب العالم في درجة أقل من الأوروبيين ودفع بالزنوج إلى المكانة الأدنى في وقت كانوا يشكِّلون فيه قوة العمل الرئيسية في مستعمرات بريطانيا، فكانوا الفئة التي يجب أن تُخضَع للاستغلال على الدوام، بما أنَّ إدارة النظام الاقتصادي الاستعماري وحفظ مكانة بريطانيا فيه كانا يقتضيان ذلك. وقول هيوم بأنَّ الزنوج لا يملكون قدرة القيام بالوظائف التي تتطلَّب التفكير، وأنَّهم يصلحون فقط للخدمة العضلية، يتوافق مع حاجة الأوروبيين آنذاك لإبقاء الأفارقة في وضع استعباد دائم. إنَّ هيوم يجعل الذين استُعبِدوا وضُبِطَت تنشئتهم ليصبحوا خدماً فقط، مسؤولون عن ضعف قدراتهم، وبالتالي مسؤولون عن عبوديتهم. وهذا استنتاج لا يليق بفيلسوف تُنسَب إليه نظرية لا

10 المرجع السابق، ص 486.

تتوافق مبادؤها مع هذه الطريقة في فهم أثر التنشئة، فالذي منح هيوم مكانته بين فلاسفة المذهب التجريبي هو أنَّه وضَّح بطريقة مُقنعة أنَّ سلوك البشر مكتسب، وأنَّ التنشئة تساهم فيه بالقدر الأكبر، لا الفطرة أو الطبع الموروث. والأكثر تناقضاً هو أنَّ هيوم يورد تلك الإدانة للزنوج، التي اعتمد فيها على فكرة الطبيعة العِرقية، في نصٍ خصَّصه لإثبات أنَّ خصائص الأمم وسماتها الأخلاقية مكتَسبة وليست طبيعيَّة.

إنَّ تتبُّع ورصد مظاهر اضطراب الخطاب الفلسفي عند هيوم يكشف عن تبنِّيه تدابير باطنة تتيح رأب صدوعه بحيَل بلاغية تجعل تفكيره يبدو متماسكاً، من الناحية الظاهرية. ولتوضيح كيف يستعيض الخطاب الفلسفي التمييزي عن الحجج العقلية بمنطق تنصهر فيه التصوُّرات الفلسفية مع المخيِّلة الجماعية والمعارف الأسطورية؛ ترصد الصفحات التالية الكيفية التي تُوظَّف بها التقنيات اللغوية والحيل البلاغية في نصوص هيوم لتبرِّر صناعة الفروق بين البشر وتصون الاتِّساق الظاهري لخطابه، فيبدو متَّصفاً بالعقلانية.

فيما يلي، تُرصَد أدوار المجازات اللغوية في اصطناع تضاد بين شعوب الشمال والجنوب في خطاب هيوم. وبخلاف الفصول السابقة التي كانت تستجلي بنى الحجج الفلسفية؛ تُرصد هنا تداخلاتها مع الأساليب الأدبية لتزويد النص بالقدرة على الاقناع. إنَّ إغراء خوض نزال مع فيلسوفٍ على أرضيَّة الأدب، يصدر عن أنَّ هيوم نفسه كان ناقداً أدبيّاً ركِّزَ في نظريته الأدبية على ضرورة وجود توازن بين اللغة والفكرة، وشدَّد على بساطة الأسلوب وتجويده[11]. ومع ذلك، فإنَّ نصوصه الفلسفية تكشف أنَّه لا يلتزم بنظريته هذه، فكثيراً ما يمنح اللغة عُلوّاً على الفكرة بحيث تصبح نتاجاً لها، كما ستوضِّح التحليلات التالية.

---

11 يرى هيوم أن التأنّق الأسلوبي عنصر ضعف أدبي. ويضرب لذلك مثلًا بالاسلوب القوطي فيقول إن تركيزه على التفاصيل يؤدي إلى تشتيت الانتباه: المرجع نفسه، ص 240.

في مقاله (عن السمات القومية) الذي سبق الاقتباسُ منه، والذي خصَّصه لوصف أخلاق الشعوب، يميِّز هيوم بينها بما يعتبره سمات عامة تغلُب على الشعوب، رغم أنَّ السمة المعيَّنة قد لا تظهر لدى كل أفراد الجماعة بذات المستوى، حسب قوله. فيكتب موضِّحاً:

"لدينا من الأسباب ما يحملنا على الاعتقاد بأنَّ الفرنسي أكثر رهافة وتأنقاً من الإسباني، رغم أنَّ سرفانتس إسباني. ومن الطبيعي افتراض أنَّ الإنجليزي أكثر معرفة من الدانماركي، رغم أنَّ تيكو براهي كان مواطناً دانماركياً. [...] وفي الغالب يتوقَّع الإنسان أن يكون السويسري أكثر أمانة من الإيرلندي"[12].

مسلِّماً بهذه الأحكام المستندة إلى معتقدات موروثة وتحيزات مسبقة، ينتقل هيوم إلى أسباب اختلاف طباع الأمم، فيقول إنَّها تضم أسباباً أخلاقية مثل: طريقة تصريف الشؤون العامة وإدارة الحكم، وأسباب أخرى فيزيائية تؤثِّر على تركيبة الجسم، منها: المناخ. ويقول، رغم أنَّ العقل قد يعدّل في تأثيرات المناخ أحياناً إلا أنَّها تغلب على معظم البشر وتنطبع نتائجها على أخلاقهم الفردية وعاداتهم الجماعية. وهنا يتَّضح أنَّ نظرة هيوم للبشر، باختلاف مجتمعاتهم وشعوبهم، نظرة مركَّبة ومختلفة عن نظرة الفلاسفة العقليين والتجريبيين على حد سواء. إنَّه يرى البشر نوعاً واحداً من الكائنات، ولا يزيح بعضهم إلى خارج نطاق البشرية، كما فعل فلاسفة آخرين مع شعوب الجنوب، ويراهم خاضعين إلى حدٍ ما لتأثيرات المناخ الذي يُنتِج مزاجاً عامَّاً للجماعة. ورغم أنَّه قد لا يخضع له هذا الفرد أو ذاك ممن يشكِّلون حالات استثنائية، إلا أنَّ الحُكم العام يبقى صحيحاً من جهة تغلُّب طبع معين على الجماعة.

في موضعٍ آخر، يعود هيوم ليضع أثر النظام السياسي والاجتماعي في مرتبة متقدِّمة على أثر المناخ، فيقول إنَّ للحكومات والنُظم الاجتماعية تأثير

12 المرجع نفسه، ص 244.

بجانب ما يفرضه المناخ من أثر. فهو لا يستقر على رأي ويتقلَّب بين العلل بحسب المجتمعات التي يتحدَّث عنها، ويغلِّب تأثير المناخ على مجتمعات الجنوب. فبعد أن ضبط منطق التمييز والتفاوت على أسس سياسية واجتماعية؛ عاد إلى تأثير الطبيعة على الشعوب.

في الخطاب الفلسفي الأوروبي ظلّت العنصرية المتوارثة منذ أرسطو تنسب إلى شعوب الشمال الفضائل وتُثقِل شعوب الجنوب بالرذائل، بدعوى أنَّها خصائص طبيعية. وعلى هذه الطريقة يتوسَّع هيوم في صناعة التضاد بين أمم الشمال والجنوب، بتوزيع اختصاصات معيَّنة على الطرفين، أبرزها: شرب بالخمر وممارسة الجنس، فيقول:

> **"الملاحظة الوحيدة التي يمكن أن نعطيها وزناً فيما يخصّ تباين أمم المناخات المختلفة، هي تلك التي تقول إنَّ شعوب الشمال لها دافعية أعظم لشرب الخمر، بينما لأهل الجنوب دافعية نحو النساء وممارسة الحب. وبوسع المرء أن يُعزي إلى هذا الفرق سبباً فيزيائياً، فالخمر والمياه الغازية تؤدِّيان إلى تسخين الدم في المناخات الباردة، وحماية الناس من مصاعب الطقس. بينما حرارة الشمس في بلاد الجنوب المعرضة لأشعتها، تلهب الدم وتثير الرغبة بين الجنسين"**[13].

للوهلة الأولى، يبدو كأنَّ هيوم لا يمارس تمييزاً بين البشر هنا، لأنَّ تعاطي الخمر والجنس يوحيان بممارستين متقاربتين من حيث إنَّهما حالتان حسِّيتان مغرقتان في المتعة، والشغف باللذَّة. لكن براعة هيوم الأدبية لا تلبث أن تشتق منهما مجازات تسحبهما، شيئاً فشيئاً، عبر سلسلة من التمايزات لتنتهي بهما إلى ثنائيات حادة التضاد، ترفع شأن أهل الشمال وتحطّ من شأن أهل الجنوب. ولكي يتمكَّن هيوم من رسم فاصل أوَّلي بين مجازَي الخمر والجنس، يضيف فقرة توحي بإنفلات رغبة الجنس وعدم خضوعها للعقل، وحاجتها للرقابة الأُسريَّة. فيقول متابعاً ما بدأه في الفقرة السابقة:

---

13 المرجع نفسه، ص 256.

"... بما أنَّ النساء ينضجن بسرعة في الأقاليم الحارة، فمن الملائم أن نلاحظ ارتفاع الغيرة عند تربيتهنَّ، فمن الواضح أنَّ فتاة في الثانية عشرة لا تملك قدرة التحكُّم بالرغبة كما تفعل أخرى في السابعة عشر أو الثامنة عشر من العمر"[14].

هنا تُضاف إلى رغبة الجنس سمة سالبة تقع على النظام التربوي وتُلحَق بها سمة سالبة أخرى توصف بها شعوب الجنوب، هي: الامتناع عن العمل، أو الكسل. يقول هيوم:

"لا شيء يشعل رغبة الحب أكثر من الراحة والفراغ، ولا شيء يدمِّرها أكثر من العمل والكد. وبما أنَّ احتياجات الإنسان في المناخات الدافئة أقل منها في الباردة، فإنَّ هذا الاختلاف وحده يخلق فرقاً كبيراً بينهما"[15].

بهذا التكثيف لفروق اجتماعية متخيَّلة مصدرها حرارة المناخ، يصطنع هيوم تضاداً حاداً بين مجتمعات الجنوب والشمال من حيث أنظمتها. يستهله بكلمة النُضج ويلحقها بكلمات تتَّصل بالحرارة مثل: "الاشتعال" "الدفء"، فيرتبط النضج البايولوجي للجسد بالنضج الفيزيائي بأثر الحرارة، مع أنَّه لا رابط حقيقي بينهما. لكن، يجب أن نتذكَّر أنَّنا بإزاء خطاب تصوغ الحقيقة فيه سُلطة المجاز، لا الوقائع التجريبية. يؤسِّس هيوم تضاد الشمال والجنوب على تقابُل الناضج/النيئ ليوحي بقابليَّة الشيء الناضج للالتهام، أكثر من قابليَّة النيئ لأن يُلتَهم. ومن هذا يستخلص هيوم صدق صفة التعلُّق بالجنس لدى شعوب الجنوب: ففتيات الجنوب "الناضجات" وغير القادرات على التحكُّم بشهوتهنَّ قابلات لأن يتم تناولهنَّ بواسطة ذكور الجنوب "العاطلين عن العمل"، حسب تعبير هيوم. وبهذا التوافُق الشهَواني بين الذكور والإناث، الذي يمتد ليشغل فضاء المجتمع ككل، يصبح الجنوبُ ساحة غريزةٍ فوضويَّة وبهيميَّةٍ منفلتة.

14 المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

15 المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

يتقدَّم هيوم ليربط مجاز الطهي بالتقابل بين الجنس والخمر مُستولداً ثنائية تتركَّز هذه المرة حول تقابل الطعام والشراب. فبينما يتمُّ في الجنوب تناول الفتيات الناضجات لإشباع شهوة حسِّية، يشرب أهل الشمال الخمر لأنَّهم يتطلَّعون إلى شهوة عقلية. يتمثَّل الفرق بين تناول الطعام وشرب الخمر في أنَّ الأول يُتخِم البطن ويثقِلُها، بينما الثاني يخفِّف العقل ويرتفع به، بسبب طبيعة الكحول التي تجعله يتسامى في الهواء. فالثنائية تستوحي تضاداً بين ما هو مادِّي ثقيل ينجذب إلى أسفل، وما هو روحي خفيف يرتفع نحو السماء. وليس صدفة أنَّ اسم المادة الكحولية (spirit) في لغة هيوم الإنجليزية يشير إلى الروح.

هكذا ينتقل هيوم بالتضاد الذي اصطنعه بمجاز الطهي إلى مستوى أعلى يوسِّع الفروق بين شعوب الجنوب والشمال بأن يربط الأولى بنشاط الغريزة ويربط الثانية بنشاط الروح. وبهذا الخليط من المجازات الشهوية والدينية تُنتَج الحقيقة الفلسفية في خطاب هيوم، فلا يتأسَّس التمييز بين البشر على حجج عقلية وإنَّما على تداعي المعاني من حيث هي ثنائيات متضادة. ويمكن استخدام مثل هذه المقاربة البلاغية في تحليل خطابات عدد من الفلاسفة الأوروبيين لفضِّ مزاعم عقلانيتها، والكشف عن تداخل عناصر المخيِّلة والأسطورة فيها. ولأنَّ هيوم كان مشتغلاً بالنقد الأدبي والجماليات؛ فإنَّ توظيفه لبلاغة اللغة ليس شيئاً عارضاً، لأنَّه ينتمي إلى مَن كانوا يوصفون بأنَّهم من رجال الأدب بين فلاسفة عصره (men of letters)[16].

إنَّ تمييز الفلاسفة الأوروبيين بين الشمال والجنوب، بتمثيل الأول فضاءً للإنسانية والثاني فضاءً للبهيمية، أتاح توزيع انشغالات الفلاسفة العمليَّة بحسب

16 حول اشتغال هيوم بالنقد والأدب، انظر مقدمة الكتاب التالي:
Henderson, Willie; *The Origin of David Hume's Economics,* (New York; Routledge, 2010).

طبيعتها الأخلاقية، فصار بإمكانهم أن يمارسوا خارج أوروبا ما لا يُقبل أخلاقياً ممارسته داخلها. وأصبحت مساندتهم للغزو والاستعباد واحتلال الأراضي، بهدف تحقيق الكسب المادي، عملاً مقبولاً عندما يتعلَّق الأمر بغير الأوروبيين. وكما نشط لوك في مجال تثبيت السيطرة على شعوب المستعمرات؛ عمل هيوم فترة من الزمن في مجال بناء المستعمرات ليجمع مالاً يتيح له التفرُّغ للعمل الفلسفي.

بمراجعة السيرة الذاتية لهيوم يتَّضح اهتمامه الكبير بتحصيل المال من نشاطه الفكري. فهو يقول إنَّه تمكَّن في سنة 1767م من العمل بأدنبرة سكرتيراً لضابط بريطاني رفيع المكانة، اسمه كونوي، وأنَّه حصل من عمله ذاك على معاش يساوي ألف جنيه في السنة[17]. ويضيف إنه في سنة 1765م تلقَّي دعوة من إيرل هرتفورد، ليصحبه إلى باريس في مَهمَّة سياسية التقى بعدها عدداً من المفكرين الفرنسيين، منهم جان جاك روسو، وصحبه معه عائداً إلى لندن في سنة 1766م. ولم يُفصح هيوم في سيرته الذاتية عن تفاصيل المَهمَّة التي قام بها في باريس، ويشير فقط إلى أنه حصل منها على دخل كبير خصَّصه له إيرل هرتفورد، فعاد الى سكوتلاندا ليتفرغ للتأليف والتفكير الفلسفي. وفي هذا ما يوحي بأنَّه كان يقدِّم خدمات جليلة في مجالٍ يدرُّ المال، وفي ذلك الوقت لم يكن هناك مجال كهذا في أوروبا سوى الاستثمار في أراضي المستعمرات أو تجارة الرقيق، لكن هيوم لم يفصح عن أيهما كان مجال اشتغاله.

مؤخَّراً، كشف باحثان عن طبيعة العمل الذي لم يوضِّحه هيوم، وكان مرتبطاً فعلاً بخدمة التوسع الاستعماري البريطاني[18]. كانت المَهمَّة الأساسية التي سافر فيها هيوم إلى باريس هي حسم أمر استيلاء بريطانيا على أراضي

17 Hume, David; *The life of David Hume* (London: Hunt and Clarke, 1826). P. 6..

18 Wennerlind, Carl and Schubas, Margaret (eds.); *David* ..., P. 170.

كندا وفصلها عن مستعمرات فرنسا، فبوصفه سكرتيراً لهرتفورد كان هيوم ينوب عنه في تمثيل بريطانيا في المفاوضات. وكان موضوع الخلاف بين الدولتين هو كيفية تصفية الجوانب الاقتصادية للمصالح الفرنسيَّة في تلك الأراضي، وأبرزها مشكلة إحلال العملة البريطانية محل العملة الفرنسية في كويبك، وحقوق صيد الأسماك في نيوفوندلاند. ولم تكن وظيفة هيوم هنا منفصلة عن فلسفته، لأنَّها تعلَّقت بحلِّ مشكلات اقتصادية له فيها مساهمات فلسفية بارزة، أهمها طرق تعامل الدولة مع النقود في المجالين الداخلي والخارجي. ويرى الباحثان اللذان كشفا عن مَهمَّة هيوم في باريس، أنَّه لا يمكن فهم أفكاره حول دور الاقتصاد في المجتمع بطريقة دقيقة إلَّا بربطها بالقضايا الواقعية التي عالجها في تلك الفترة. ومنها، طرق إدارة بريطانيا للمستعمرات لتوطيد سيطرتها عليها في ظل تنافسها مع فرنسا، التي انهزمت عسكرياً من بريطانيا في حرب السنوات السبع التي دارت بين السنوات 1756-1763م، وفرضَ ذلك تصفية مستعمراتها في أميركا الشمالية.

كانت فترة العقد السادس من القرن الثامن عشر، التي شهدت النشاط السياسي لديفيد هيوم، أنشط فترات التوسُّع الاستعماري في تاريخ بريطانيا، فقد نتج عن انتصارها على فرنسا سيطرتها على كويبك ونيوفوندلاند وجزر دومينيك وتوباغو وغرينادا. وتزامن ذلك التوسُّع مع بدء سيطرة بريطانيا على الهند بغزوها للبنغال بين سنتي 1764-1765م، فكانت تلك السنوات فاصلة في بناء مستقبل بريطانيا، وفي إنشاء النظام الاقتصادي العالمي أيضاً، لأنَّها وضعت أوروبا في مركزه بوصفها كلَّاً واحداً.

كُشِف عن الدور الذي قام به هيوم في مفاوضات السيطرة على كندا حين عُثِر على ملف يتضمَّن محضراً لاجتماعات لجنة المفاوضات البريطانية الفرنسية، به جملة تقول:

"إنَّ سكرتير هرتفورد، السيد هيوم، رفعَ في 25 سبتمير سنة 1765، أثناء غياب هرتفورد، مذكِّرة تعرض مقترحات رجال الأعمال البريطانيين لشراء النقود الكندية"[19].

وبما أنَّ سكرتير هرتفورد كان هو ديفيد هيوم، عُلِم أنَّه كان المفاوض باسم بريطانيا. ولأنَّ المشكلة بين الدولتين كانت تتعلق بتحويل العملة الفرنسية إلى بريطانيا؛ يصبح فهم آراء هيوم الاقتصادية والسياسية أكثر وضوحاً عند ربطها بانشغالاته الساندة للسيطرة على المستعمرات. ففي فلسفته الاقتصادية رأى هيوم أنَّ الذهب والفضة هما المال الحقيقي، وأنَّ الأوراق النقدية ليست سوى سلعة. وقال إنَّ ما يجب مراكمته هو ذهب وفضَّة المستعمرات، ومن هنا عارضَ إدخال الأوراق المالية إليها، فكتب:

"لقد كان لمستعمراتنا ذهب وفضة يكفيانها قبل إدخال الأوراق النقدية إليها، ومنذ أن أُدخِلت تلك السلعة فإنَّ أقل ضرر حدث هو الزوال التام للمعدَنين الثمينَين. وبعد إلغاء الأوراق المالية لا شك أنَّ المال سيعود، لأنَّهما رغم ما تملكه تلك المستعمرات من صناعات فهما الشيء الوحيد الذي له قيمة في التجارة، والذي من أجله يعمل الراغبون في المال"[20] .

يرى هيوم أنَّ فضَّة وذهب المستعمرات هما اللذان يسندان قيمة الأوراق النقدية لأنَّهما يشكِّلان الغطاء الحقيقي لقيمتها. وكان هذا يعني أن تستغِل المستعمرات مناجم ذهبها وفضتها لتغذية خزينة بريطانيا بما يتيح لها طباعة الأوراق النقدية التي يتوسَّع تداولها في الإمبراطورية ككل، ولا تكتسب قيمتها إلَّا من استغلال ثروات مستعمراتها، وهذا ما سيصفه ماركس فيما بعد بأنَّه علاقة "نهب منظَّم".

---

19 المرجع السابق، ص 171.

20 المرجع نفسه، ص 172.

عارض هيوم اقتصاد الأوراق النقدية لأنَّ النظام الاقتصادي القائم على المعادن الثمينة ينقل المال الحقيقي [أي الذهب والفضة] إلى حيث يوجد عليه طلب، وهذا يعني أنَّه ينتقل بطريقة تلقائية إلى خزينة بريطانيا في حال أنَّها أدارت اقتصاد مستعمراتها على أساس معيار الذهب. وفلسفة هيوم المالية هذه هي التي منحته مقعده في مفاوضات باريس، وهي أيضاً التي فضحت الدور الذي لعبه فيها.

لمعرفة أنَّ المَهمَّة التي شارك فيها هيوم لم تكن "مفاوضات سلام بين بريطانيا وفرنسا"، كما تُوصف في كتب التاريخ الأوروبي؛ يجب فهم الأوضاع المالية في كندا، التي كانت فرنسا قد غزتها في وقت مبكِّر. فكما هو مألوف لدى الأوروبيين من محو تاريخ المناطق التي كانوا يغزونها، وتصويرها كأنها وُلدت مع وصولهم، سمَّى الفرنسيون المنطقة التي احتلوها في كندا (فرنسا الجديدة). وفي سنة 1705م اتَّفق مجموعة فرنسيين سمّوا أنفسهم "حكومة فرنسا الجديدة"، على تحويل أوراق اللعب (playing cards) التي كانت متداوَلة بين الغزاة الفرنسيين إلى عملة، لتحويل الأراضي التي انتزعوها من المواطنين إلى ثروة متحرِّكة، قابلة للتداول والتعامل التجاري وتحقيق الربح، والانتقال إلى فرنسا. ولأنَّ أوراق اللعب تحمل أرقاماً، مثلها مثل الأوراق النقدية، كان يكفي أن تعتمدها جهة رسمَّة أو يختمها صاحبها ويلتزم بدفع ذهب أو عملة أخرى مقابلها لتتحوَّل إلى أوراق مالية. وعندما ازداد عدد المستوطِنين الفرنسيين في كندا وتوسَّعت عمليات الاستيلاء على الأرض وتضخَّم المال المتداول فيها، بدأت حكومة فرنسا بعد سنة 1729م تطبع أوراقاً نقدية رسميَّة بكمِّيات كبيرة، وتسحب أوراق اللعب من كندا وتمنح مستوطنيها ما يساوي قيمة أموالهم بالنقد الفرنسي. فتوسَّعت ثروة فرنسا كثيراً لأنَّ ما طبعته من ملايين الأوراق النقدية، التي لم تكلِّفها سوى قليل من الحبر، اكتسب قيمة حقيقية في أوروبا يمكن

مُبادلتها بالذهب. بعمليات كهذه مارستها فرنسا في أكثر من مستعمَرة أخرى، بدأت تتحوَّل إلى دولة قوية منافسة لبريطانيا، فخاضت ضدها حرب السنوات السبع، لكنها خسرتها واستولت بريطانيا على عدد من مستعمراتها. وبعدها فُرِض النظام النقدي البريطاني على كندا، وسافر هيوم ليفاوض من أجل وضعه موضع التنفيذ.

هذه هي السرديَّة من منظور الأوروبيين، الذين لم يكن يعنيهم ممَّا جرى في كويبك سوى أنَّه يمثِّل قصَّة نجاح حصلوا فيها على مال، يمكن أن تحل محلَّه عملة أخرى بريطانية، أو حتى ألمانية أو هولندية لا يهم، فالمُهِم هو أن تدفع الدولة المعيَّنة من الذهب ما يوازي قيمة ذلك المال لفرنسا لتتنازل لها عنه. لكن للقصة وجهاً آخر حين تُروَى من منظور مواطني كندا الأصليين، فقد حوّل الفرنسيون أرضهم وما تحتويه من ثروات إلى جزء من ميزانية فرنسا بعملية لا مثيل لها في التاريخ، تقوم على تبادل أوراق اللعب فيما بينهم. اغتنى الفرنسيون من دون أن يساهموا في إنتاج أية قيمة حقيقية لفرنك واحد من تلك الثروة، فكل قيمة مال كندا مصدرها أملاك وعمل مواطنيها الأصليين الذين عاشوا ويلات الغزو.

هذا النهب القائم على عنف يراه الأوروبيون جزءاً من "اتِّفاق سلام" بين دولتين، كان في الحقيقة يجرِّد ملايين مواطني كويبك الأصليين، وبكل قسوة، من حقِّ الحياة. وكان هيوم، الذي ظل يعارض في فلسفته الاقتصادية تداول الأوراق النقدية، يعلم أكثر من أي شخص آخر أنَّ مال كندا على عكس الذهب والفضة، لا يملك إلا قيمة رمزية، وأنَّه يكتسب تلك القيمة من اتفاقات تدعمها القوة بين الأوروبيين، لا من محتوى حقيقي يوجد فيه. ولأنَّ هيوم كان يدرك جيداً مخاطر التعامل بالأوراق النقدية اختاره تُجَّار بريطانيا ليفاوض لهم الفرنسيين حول الطريقة المُثلى لإحلال الأوراق البريطانية محل الفرنسية، بما يضمن عدم

انهيار العملة في كندا بعد خروج الفرنسيين[21]. ولأنَّ فلسفة هيوم الاقتصادية كانت تقوم على القيمة الحقيقية للنقد، كان يعلم أنَّه لا بدَّ من أن يكون المال الفرنسي مسنوداً بقيمة حقيقية ليتحوَّل إلى البريطانيين بطريقة موثوقة. وقد بذل جهده لضمان ذلك لكنه فشل في التوصل لاتفاق مع الفرنسيين، وبالفعل انهارت عملة كندا في يد البريطانيين بعد أن قاموا بشرائها. وكما كتب روبرت آرمسترونج، ألقت اتفاقية تحويل مال كندا إلى بريطانيا بالعبء كله على كاهل الشعب الكندي، وتضرَّر معهم الفقراء من المستوطنين الأوروبيين أيضاً[22].

رغم مساهمته في صوغ سياسات الاستعمار، حرصَ هيوم على نفي علاقة الأوضاع المتردِّية لمواطنيها بالغزو الأوروبي. ومدَّعياً المعرفة بطبائع شعوب المستعمرات برَّر أوضاعها بأنَّها "فاقدة القدرات بطبيعتها"، فقال عن الزنوج:

> **"بصرف النظر عن مستعمراتنا، هناك عبيد موزَّعون في كل أوروبا، ولا يوجد بينهم جميعاً واحد ظهرت عليه علامات العبقرية. [...]. وفي جمايكا يتحدثون عن زنجي واحد يقولون إنَّه متعلِّم، والغالب أنَّه حظِي بالإعجاب لأنَّه حقق إنجازات متواضعة جداً، مثله مثل الببغاء الذي ينطق ببضع كلمات واضحة"**[23].

إنَّ أحكام هيوم المتحيِّزة القائمة على عنصريته، هي التي منعته من معرفة أنَّ العلماء لم يكونوا يوجدون فقط بين الأحرار من الأفارقة، ولكنهم وُجدوا حتَّى

21 فشل هيوم في اقناع الفرنسيين ببيع المال لتجار بريطانيا رغم أنّهم وافقوا عليه في سنة 1764. لكن تم اقناعهم بذلك في سنة 1666 في لندن، وبعد أن انتقل المال إلى البريطانيين لم تبادله لهم فرنسا بالذهب، ودفعت مقابله سندات آجلة ذات فائدة بقيمة 4.5% في العام. فبيعت في سوق لندن في سنة 1766م بحوالي 75% من قيمتها، ثم بدأت قيمتها في الانهيار حتى فقدت قيمتها كلياً في سنة 1771م. ولم تدفع الحكومة الفرنسية بعدها أي شيء لملاك المال، وفي ذات الوقت كانت بريطانيا قد منعت تداول أوراق المال الفرنسية في كندا. وخلف كل هذه المشاهد التي يلعب أدوارها أوروبيون كان الضحايا هو مواطنوا كويبك الذين يُباع وطنهم ويُشترَى.

22 كانت النتيجة هي فقدان المواطنين الكنديين الثقة في العملات الأوروبية، فامتنعوا عن تداولها حتى فترة حرب الإستقلال، ليس في كويبك وحدها بل في كندا السفلى أيضاً. وتسبب ذلك في أزمات اقتصادية واسعة وضائقات معيشية خانقة. انظر: المرجع نفسه، ص 177.

23 Hume, David: *Essays* ..., p. 252.

بين الأفارقة الذين اختُطِفوا واستُعبِدوا في أوروبا. إنَّ أخبار استعباد البريطانيين لمثقَّفين مثل عمر بن سعيد وأيوب ديالو اللذَين ورد ذكرهما في الفصل السابق، كانت معروفة في بريطانيا في زمن هيوم. ويقينه بعدم وجود إنسان أفريقي واحد قادر على التفكير يوضِّح أنَّ أفكاره العنصرية، التي سيتبناها عنه إيمانويل كانط بحماس تام، ليست سوى أحكام ساذجة تقوم على استعلاء يزيِّف الحقائق بتقنيات مجازية تفتقد التفكير العقلاني.

في التقابل الذي اصطنعه هيوم وبقية الفلاسفة البريطانيين، مثل بيكون وبيركلي ولوك، بين إنسانية الأوروبيين ولا إنسانية غير الأوروبيين؛ لم يستند أي منهم إلى معرفة مباشرة أو خبرة اتصال بالشعوب غير الأوروبية. ولا تتضمَّن نصوصهم إحالات إلى مصادر موثوقة، وكل ما استندوا إليه كان يقوم على مخيِّلة غرائبية صاغتها كتب الرحَّالة ونصوص أدب الأسفار، والصوَر النمطيَّة حول بلاد الجنوب التي صاغها من سمَّاهم الأوروبيون "مكتشفين". وإن كانت تلك هي المصادر التي ألهمَت التنوير البريطاني التمييز بين البشر، فإن أساس تلك الأفكار العنصرية يجد أساسه في الثقافة التخيُّليَّة التي رسَخت مع بداية الغزو الأوروبي للعالم في نهاية القرن الخامس عشر. والتي لم يفعل مفكِّرو التنوير سوى عقلنتها وتنظيمها في بناءات مذهبية توافق انشغالات أُممهم والميول الشخصية لكلِّ مفكِّر.

ليست الفلسفة الأوروبية الغربية نتاج تأمُّلٍ خالص أنتجته عقول فرديَّة متحرِّرة من سلطة المخيِّلة الغرائبية والثقافة الشعبية، كما يعتقد مؤرخو الفلسفة، بل هي نتاج محاولات عقلنة التحيُّزات المسبقة وإضفاء صفة العلم عليها باتِّباع تقنيات نصِّية تتيح إنشاء خطاب قادر على الإقناع ونيل قدر من الإجماع عليه.

مقارِناً بين شعوب العالم، يعطي هيوم المكانة الأعلى للإنجليز على جميع البشر، لأنَّ لهم خاصية المحافظة على الاختلاف فيما بينهم، ويقول إنَّهم بسبب تنوُّعهم وتباين شخصيَّاتهم تتوفر لهم خاصية التفرُّد والقدرة على الابتكار أكثر من أي شعب في العالم. فكتب عن ذلك:

"إنَّنا نلاحظ، في الغالب، مزيجاً رائعاً من الطباع والشخصَّيات لدى نفس الأُمة التي تتحدَّث نفس اللغة، وتخضع لنفس الحكومة. وفي هذا الخصوص، فإنَّ الإنجليز هم أكثر تميُّزاً من أي شعب، ربما على مستوى كل العالم. ولا يمكن أن يُعزى هذا لتبدُّلات مناخهم وعدم ثباته، ولا لأيَّة علل طبيعيَّة؛ بما أنَّ جميع تلك العلل موجودة في أسكتلندا، دون أن يكون لها نفس الأثر"[24] .

ويفسِّر هيوم تنوُّع وثراء الطباع لدى الأمة الإنجليزية بنوع حكومتها، رغم أنَّها تتحدَّث لغة واحدة، بخلاف الأمم الأخرى ذات اللغة الواحدة التي تكون غالباً، حسب استنتاجه، فاقدة لقدرات الابتكار. فيقول:

"إنَّ الحكومة الإنجليزية مزيج من المَلكيِّة والأرستقراطيِّة والديموقراطيِّة. وذوو السلطان فيها يتشكَّلون مِمَّن يلون النبلاء في المكانة، ويمكن العثور على التجَّار وجميع الطوائف الدينية بينهم. إنَّ الحرية الكبيرة والاستقلال الذي يتمتَّع به كل إنسان يتيح له أن يُظهِر طبعه الخاص. وبذا، فالإنجليز يملكون أقل الشخصيات تجانساً في العالم لهذا السبب وحده"[25].

إنَّ هيوم مثل معظم مفكِّري التنوير يستعيد فكر العصور الوسطى الذي يستخدم فكرة التفاوت الطبيعي بين البشر، فهو رغم توجُّهه التجريبي يعوِّل على أثر الطبيعة والمناخ، ولا يضيف إليهما مؤثر يُذكر سوى نوع الحُكم. وأفكاره العنصرية لم تتجاوز رأي أرسطو حول التفاوت الطبيعي الذي يجعل غير الأثينيين عبيداً للأثينيين "بالطبيعة". وكان أرسطو من أوائل الذين ربطوا التمايز العِرقي

24 Hume, David: *A Treatise...,* p. 251.

25 المرجع السابق، ص 253.

بالاختلافات المناخية، وعدَّ أهل الحرارة منشغلين بحاضرهم وتبديد وقتهم، بينما سكَّان المناطق الباردة منشغلين دائما بالتفكير في المستقبل[26]. ورأيُ أرسطو هذا، الذي سيتبنَّاه هيوم وكانط وهيغل وغيرهم، هو الذي تبنَّاه معظم الكُتَّاب العرب في العصر الوسيط، فقد قارنَ ابن خلدون المصريين بسكَّان المغرب (البربر)، من حيث إنَّ المصريين يسكنون منطقة حارة بينما يسكن (البربر) التلال الباردة. ويستنتج أنَّ المصريين يتميَّزون بالاستغراق في الحاضر والغفلة عن العواقب، بينما يتميَّز (البربر) بتأمُّل المستقبل وقدرة التدبير[27]. إنَّنا أمام الاعتقاد الأرسطي نفسه الذي يرى أهل المناطق الحارَّة عاجزين عن الانفكاك من سلطة اللحظة العابرة، ويربط أهل المناطق الباردة بالتأمُّل العقلي والتحرُّر من سلطة الزمن. وقدرة استخدام العقل هي التي ينسبها هيوم إلى الأوروبيين ليرفع شأنهم ويقلِّل من قدر غيرهم. وهو حين يفكِّر بهذه الطريقة في القرن الثامن عشر، فإنه لا يتجاوز أرسطو الذي كتب في القرن الرابع قبل الميلاد، ولا ابن خلدون الذي كتب في القرن الرابع عشر الميلادي. وهنا أيضاً نُوَاجَه بصفة التكرار التي تميِّز نظرة الفلسفة الأوروبية للمجتمعات الأخرى، التي سبق أن واجهناها لدى ديكارت عندما عاد إلى أثر المناخ، ولدى لوك عندما عاد إلى فكرة الحرب العادلة.

بينما يدافع هيوم عن التمييز بين الأوروبيين وغير الأوروبيين، يميل من الناحية الأخرى إلى المساوة بين الأوروبيين باختلاف طوائفهم وعقائدهم.

---

26 إنَّ مفهوم الطبيعة عند أرسطو أكثر وضوحاً منه لدى هيوم، فهو لا يعني بلفظ الطبيعة "التحدُّد الأوَّلِي" للشيء، وإنَّما شرطه الأخير الذي يحدِّد وجوده. وعنده لا يملك (العبد) عقلاً بالطبيعة، رغم أنَّ له عقلاً بالفعل، لأنَّ علاقته بعقله تقف عن حد أنَّه يستخدمه لأداء وظائف عمليَّة. لذا، فإنَّ هويته لا تتحدَّد بعقله، وإنما بعقل الشخص الذي يملك (العبد). انظر الفصل الأوّل في:

Aristotle; *The Politics*, (London: Penguin, 1957)..

27 ابن خلدون (أبو زيد وليّ الدين عبد الرحمن- ت 808 هـ): **تاريخ إبن خلدون**، (عمان- الرياض: بيت الأفكار الدولية، د. ت.). ص 48.

يبني هيوم مناداته بالمساوة بين الأوروبيين على رفض عامل التفرقة بينهم، وهو الطائفة الدينيَّة. وليُثبِت ضرورة محو الفروق الطائفيَّة يلجأ إلى فكرة الدين الطبيعي وترجيح الدور النقدي للفلسفة في تقويم الأخلاق، رافضاً تلقِّيها من الكنيسة ومفضِّلاً التعدُّد العقائدي على الأحادية التي تتسبَّب في تعميق التمييز. إنَّ تردُّد هيوم بين الدفاع عن المساواة حينما يتعلَّق الأمر بالصراع بين الأوروبيين، والدفاع عن التفاوُت حينما يتعلَّق الأمر بغير الأوروبيين؛ يعود إلى أنَّه كان يفصل بين فضاء أوروبا التي يريد تحريرها من التمييز الديني والصراعات المذهبية، والفضاءات غير الأوروبية المفتوحة لممارسة الهيمنة. فليتمكَّن الأوروبيون من السيطرة على الفضاءات الخارجية برزت حاجة إلى القضاء على الصراعات الطائفية والمذهبية التي كانت تجعل الأوروبيين يمارسون العنف ضد بعضهم البعض، وكان محو التمايز بينهم الأداة التي ستتيح تصدير فائض قوَّتهم إلى الخارج والسيطرة على العالم.

عندما نربط موقف هيوم العنصري تجاه غير الأوروبيين بدوره في المستعمرات، يتأكَّد أنَّه ساند ممارسة العنف بناءً على فكر تمييزي، وساهمت فلسفته في تثبيت علاقات الاستغلال التي فرضها الأوروبيون على بقية البشر. وهو مثل كبار الفلاسفة الإنجليز الذين كانوا يتلقّون الامتيازات والمكاسب المادِّية التي أتاحت لهم التفرغ لإنتاج الفلسفة، وتلقّوا أيضاً معارف جديدة وخبرات نتجت عن اتِّصالهم بالمستعمرات وتصدِّيهم لما طرأ عليها من مشكلات. وهذا يبدو واضحاً في مسار تطوُّر فلسفة لوك السياسية وتطوُّر نظرية الاقتصاد السياسي عند هيوم. فحتى سنة 1752م كان هيوم يعارض استخدام الأوراق ومعدن الحديد بدلاً من الذهب، لكن بعد طرح مسألة النقود الفرنسية في كندا ومشاركته في مفاوضاتها تغيَّر موقفه، فكتب في سنة 1764 عن النظام المالي: "إنَّ هناك أضواء معيَّنة تشير إلى أنَّه يمكن التعامل مع هذا الموضوع بطريقة تكشف عن محاسن الأوراق المالية"[28]. وعن هذا التغيُّر كتب أحد دارسي هيوم:

---

28 المرجع نفسه ص 172.

"إنَّ مشاركة هيوم في مفاوضات الأوراق المالية تطابقت مع تغيُّر درامي في وجهة نظره حول جدوى الأوراق المالية في طبعة مقالاته لسنة 1764م، وهذا يطرح إمكانيَّة أن يكون دخوله في الشؤون العملية لإدارة الدولة هو الذي قاده إلى أن يفكِّر أكثر في النتائج الاقتصادية للأوراق المالية"[29].

لقد أهمل المعنيُّون بفلسفة هيوم التحولات في فكره الاقتصادي والسياسي لأنهم، بافتراض أنَّه رائد تنويري، ركَّزوا فقط على أفكاره الفلسفية معتقدين أنَّها نشأت في سياقٍ تأمليٍّ خالص، وليس في علاقة بالممارسة السياسية التي ارتبطت بمشروعات استعمارية، وارتبطت أيضاً بتحقيق المصلحة الشخصيَّة. أمَّا حين تُؤخذ فلسفة هيوم مرتبطة بسياقها التاريخي، وبالأوضاع المحليَّة للمجتمعات الأوروبية، فإنَّ التوافق بين أفكاره العنصرية والاقتصادية يبدو جليَّاً. ومثلما تطوَّرت أفكار لوك في سياق انشغاله بتنظيم تجارة المستعمرات، كذلك تطوَّرت أفكار هيوم في التقائها بالسياسات الاقتصادية لإدارة المستعمرات، وهذا ما يجعل الحداثة ليست نتاجاً لتحولات أوروبا الداخلية وإنَّما نتاج غزوها للعالم.

عرَض هذا الفصل ارتباط عنصرية هيوم بفكر التمييز الموروث من زمن قديم. مبتكراً مجازات أدبيَّة أضاف هيوم الشعوب غير الأوروبية إلى قائمة سمات سالبة، منها: تدنِّي القدرات والعجز عن التعلُّم وغيبة العقل وغلبة الشهوة. وبهذا فتح الطريق إلى نظرية عِرقيَّة تدَّعي أنَّ الفروق بين الشعوب من نتاج الطبيعة. وبتخليص فكر التمييز من اتِّخاذ المناخ علَّة وحيدة للفروق بين البشر؛ مهَّدَ هيوم لنشأة النظرية العِرقيَّة الحديثة التي ستبحث عن بيِّنات تجريبية تبرهن على وجود فروق بين البشر من حيث هم أعراق، وهي النظرية التي ستتبلور لدى كانط، كما يوضِّح الفصل التالي.

29 Arnon, Arie: *Monetary Theory and Policy From Hume and Smith to Wicksell: Money Credit and the Economy,* (New York: Cambridge University Press, 2011).. P. 22.

إمانويل كانط: تنويرٌ عِرقي

يُعدُّ الفيلسوف الألماني إمانويل كانط (Immanuel Kant 1724 –1804) الرمز الأساسي لعصر التنوير وحامل مشعله بين فريق الفلاسفة الأوروبيين. نشر كتابه (نقد العقل الخالص) في سنة 1781م، وفيه بحَثَ الحدود بين ما يستطيع العقل معرفته وما لا يستطيعه، وميَّز بين مقولات الحواس والفهم. واتّخذ ثالوث الزمان والمكان والجوهر أُطُراً للعقل تضبط المعرفة وتنظِّم المُدخلات الحسِّية التي لا يُعرَف فيما وراءها كيف يبدو العالم، أو كيف يكون الشيء في ذاته.

لخَّصَ هابرماس دور كانط في تطوير فكر الحداثة في أنَّه فصلَ مَلَكَتَي الحكم والعقل العملي عن المعرفة النظرية، وأقام كلّاً منهما على أُسس خاصة، واعتبره هابرماس لحظة انتقالية كبرى بين ديكارت وهيغل[1]. لقد اصطُنِع هذا المسار التطوُّري للفلسفة الأوروبية، الذي يحتل فيه كانط مكانة رفيعة، اعتماداً على مسلَّمة ترى أنَّ للحداثة طابعاً تقدُّمياً، وكان هيغل أول من صاغ تاريخاً صاعداً بطريقة نظاميَّة للفلسفة الأوروبية. لكن إخضاع نصوص فلاسفة الحداثة لفحص نقدي من جهة نظرتهم للإنسان والمجتمع، يغيِّر كثيراً ما يُنسَب إلى مسارها من تقدُّم مضطرِد.

ترصد الصفحات التالية جانباً مُهملاً في فكر كانط، هو الحاق فكر التمييز بالعلم. إنَّ أهمية دراسة نظرة مفكِّري القرن الثامن عشر لشعوب الجنوب لا تصدر فقط عن ضرورات رصد مسار تطوُّر فكر التمييز؛ فالأهم أنَّها ترصد

1 يورغن هابرماس: **القول الفلسفي للحداثة**، (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1995م). ص 33.-

كيف أُضفِيت على هذا الفكر صورة معرفة موضوعية وعِلميَّة، وبذلك أمكن للمؤسَّسات والنُظم الأكاديمية المختلفة تبنيه، ونشره في العالم.

يعتقد البعض أنَّ عبارات العِرقية والعنصرية التي تظهر في نصوص كبار الفلاسفة والمفكِّرين الغربيين، مجرد انحرافات عارضة لا يجب أن تُعامل بجدِّية. لكن، حين تؤخذ تلك العبارات مقترنة بالمشروع الكلِّي للفيلسوف المعيَّن، والواقع الذي أُنتِجت فيه، ثم تُلحَق بالخطاب العام للفلسفة الأوروبية وسياق السيطرة على العالم؛ يتضح أنَّها تشكِّل جزءًا من كلٍّ متماسك ومنظَّم، زوَّد الأوروبيين باعتقادات راسخة حول تميُّزهم عن بقيَّة البشر، وهيَّأهم عقلياً ونفسياً للعمل على إخضاعهم. وتظهر تلك الاعتقادات أيضاً لدى مفكِّرين غربيين معاصرين مشتغلين بنقد السيطرة، وإن كان بطريقة ضمنية، بما أنَّهم يغضُّون الطرف عن ميراث التمييز الهائل الذي يزخر به تاريخ الفكر الأوروبي، ويستمرُّون في دراسته وتدريسه دون نقده.

إنَّ المفكرين الغربيين الذين أشاروا إلى هذا الجانب المعتم من الفكر الأوروبي قليلون، فناقد معاصر مثل روبرت برنسكوني يبدو في موقفٍ سليمٍ تماماً حين يصرِّح بأنَّ كانط من أوائل المفكِّرين الذين صاغوا تقسيماً للبشر على أُسس عِرقية تدَّعي استناداً إلى العلم، وأنَّه فعل ذلك في وقت كانت فيه العِرقيَّة الحديثة في مهدها. ومن هذا يتوصَّل برنسكوني إلى أنَّه: "يمكن القول بأنَّ كانط اخترع المفهوم العلمي للعِرق عندما قدَّم أوَّل تعريف واضح له"، فقبله لم يوجد تصوُّر فلسفي دقيق للعِرقيَّة[2].

في كتاب تتبَّعَ فيه ظهور فكرة (العِرق) في الفكر الغربي، يقول برنسكوني إنَّ لفظ (العِرق) (race) كان يدلُّ على مجرَّد ملامحَ شكليَّة تتيح تصنيف البشر، لكن كانط عرَّفَه بدقة حين استخدمه في سنة 1775م لتفسير سمات

2 Bernasconi, Robert: ‘Kant as an Unfamiliar Source of Racism’, in: Ward, Julie and Lott, Tommy (eds.); *Philosophers* ..., P. 147.

وراثيَّة ثابتة ألحقَها بلون البشرة، وبذلك استغنى عن مبدأ تعدُّد الأصول الوراثية في تفسير اختلاف ألوان البشر وهيئاتهم الجسدية وصفاتهم الأخلاقيَّة. يقول برنسكوني إنَّ هذا واضح في مقال كانط المعنوَن (عن المبدأ الغائي في الفلسفة). ويقول إنَّ هذا يفسِّر لماذا توالت النظريات العِرقية بعد كانط واجتاحت ميادين العلوم المختلفة[3]. وكان الجدال قد ظلَّ محتدماً في غرب أوروبا لزمن طويل بخصوص الشعوب التي كان الأوروبيون في عزلة تامة عنها، وانفتحوا عليها في بداية القرن السادس عشر. وحتى الربع الأخير من القرن الثامن عشر استمرّ الأوروبيون يحاولون فهم طرق حياة تلك الشعوب عبر مقارنتها بطُرق حياتهم، فنظروا إليها بمنظور متمركز حول ذاتهم، وانتقلت تلك الطريقة إلى علم الحياة (البيولوجيا).

في سنة 1775م درَسَ الطبيب الألماني، والأستاذ بجامعة جوتِنجن، يوهان فردريش بلومنباخ (Johann Freidrich Blumenbach: 1752– 1804) مجموعة جماجمَ مأخوذة من مناطق مختلفة، وأعلن أنَّ الجنس البشري يمكن تقسيمه إلى خمسة أصناف، هي: الأميركي والمونغولي والإثيوبي والقوقازي والمالايوي. وبعد أن قارن تلك الجماجم بواحدة وجدها في منطقة القوقاز الروسيِّة، ثم قارنها بجماجم مواطنيه الألمان، استنتج أنَّ أصول الأوروبيين تعود إلى شعب القوقاز، وأنَّ تلك الجمجمة، وبالتالي جماجم الأوروبيين جميعاً، تُعتبَر "أكثر الجماجم البشرية كمالاً"[4].

من هنا تطوَّرت الأسطورة القائلة بسموِّ مكانة العِرق القوقازي، وسعى معظم المفكِّرين الأوروبيين لترسيخها، فشاعت في الأوساط الأكاديمية العلمية والأدبية، وأثبتتها المصادر والمراجع العلمية المعتمدة في أوروبا. في تقسيمه

3 انظر رصد برنسكوني لتطوُّر مفهوم (العِرق) في:

Bernasconi, Robert; *Race*, (Massachusetts: Blackwell Publishers, 2001).

4 Foutz, David; Enlightenment, Scientific Racism and Slavery: A Historical Point of View, *Falsafeh,* vol. 36, no. 3, (Autumn 2008), 5-24. P. 14.

ذاك، لم ينسِب بلومنباخ إلى الأصناف البشرية المختلفة طباعاً أو خصائصَ عقليَّة، لكنه نسَبَ اختلافاتهم إلى فروق طبيعية تنتقل بين السلالات على أُسس وراثيِّة، فحدَّد السمة المميِّزة للنظريَّة العِرقيَّة الحديثة التي ستفصلها عن النظرية القديمة، القائلة بتأثير الطبيعية على أخلاق وطباع الجماعات.

اعتمد تطوُّر العرقيَّة الحديثة، والعرقيَّة النازيَّة التي جاءت بعدها، اعتماداً تامَّاً على فكرة أنَّ سُكَّان منطقة شمال ألمانيا هم أفضل (أعراق) أوروبا والعالم. وفي القرن التاسع عشر، الذي أشاع فيه بعض المفكِّرين أنَّ تقسيم البشر إلى أعراق يستند إلى أُسس علميَّة، صارت فكرة سمو (العِرق) القوقازي مقبولة في أوروبا كلها وانتقلت إلى أميركا الشمالية أيضاً. لقد أصبحت الصفات المنسوبة إلى تلك الجماعة القوقازية المتخيَّلة التي مقرُّها ألمانيا، تمثِّل زمرة صفات شكلية لإنسان أوروبي افتراضي، وهي: الجسد الطويل، والعيون الزرقاء والشعر الأشقر، والجمجمة الطوليَّة.

لم تكن فكرة سمو (العِرق) المتَّصف بهذه الصفات، وانحطاط من لا يتَّصفون بها، وليدة وعي شعبي، فقد وُلِدت في أكثر الفترات بريقاً في تاريخ الفكر الأوروبي الغربي، وهي فترة عصر التنوير[5]. ففي نفس الوقت الذي تطوَّرت فيه أفكار بلومنباخ حول كمال الصفات التشريحية للأوروبيين، انشغل فلاسفة بإيجاد أساس عقلي لربط الكمال الجسدي المنسوب إلى ذلك (العِرق) بكمال صفاته في جميع الجوانب. ولاحظَ بعضهم أنَّ نصوص القرون الوسطى تقيم علاقة سببيَّة بين نوع الجغرافيا وطبيعة المناخ التي يعيش فيها البشر، وثبات خصائصهم الجسدية والروحية. وقد تبنَّى هذه الفكرة معظم مفكِّري التنوير واستُخدِمت لتبرير غزو مختلف بلاد العالم، بزعم ضرورة نشر الحضارة الأوروبية. وحسب تعليق أحد الباحثين المعاصرين، المعنيِّين بعلاقة عصر

---

5 Benjamin, Isaac; *The Invention…*, P. 45.

التنوير بالفكر العِرقي، فإنَّ أفكار فلاسفته "ساهمت مباشرة في موت واضطهاد عشرات الملايين من غير البِيض عن طريق العبوديَّة والغزو"[6].

تظهر هذه المساهمة في أنَّ معظم فلاسفة التنوير نظروا إلى غير الأوروبيين بطريقة نمطيَّة تفتقد روح البحث العلمي، قلَّلت من إنسانيتهم. فمثلاً، ورَدَ في الموسوعة التي ساهم في تحريرها ديدرو وألمبرت، والتي كانت بمثابة إنجيل التنوير، أنَّ الأفارقة "يتَّصفون بالعنف والقسوة والخيانة والجبن والكسل"، وأضاف فولتير: "إنهم عاجزون عن التركيز ولا يعقلون إلا القليل"، ووصفهم مونتسكيو بأنَّهم "ليس لديهم تطلُّع إلى المعرفة، ولا اجتهادات عظيمة"[78]. وفي هذا الجانب، كان لديفيد هيوم تأثير واضح على فلاسفة التنوير، بما فيهم كانط.

تطوَّرت فلسفة كانط عند ملتقى طريقين، هما فلسفة التنوير الألمانية والفلسفة التجريبية الإنجليزية، فمع تسلُّمه وظيفة أستاذ المنطق والميتافيزياء بجامعة كونجسبرج في سنة 1770م، ظهر على فلسفته تأثير هيوم. وفي تلك الفترة، التي تركَّز فيها اهتمام كانط على الطبيعة، طوَّر نظرة إلى الإنسان تربطه بمحيطه الطبيعي. وبناءً على ذلك صاغ مادة درَّسها لطلاب الجامعة فترة طويلة، سمَّاها الجغرافيا الطبيعية (physical geography)، ووصفها بأنَّها "فلسفة كونيَّة" تتيح التوصُّل إلى معرفة مفيدة عن العالم. ولأنَّه اعتبرها تتَّصل بالمعرفة المفيدة، انتقل منها إلى مبحَثٍ جديد سمَّاه الأنثربولوجيا البراغماتية.

رغم أن هذا الفرع من فلسفة كانط مهملٌ اليوم، إلا أنَّ الفترة الطويلة التي استمرّ يدرِّسَه فيها تدلُّ على المكانة الرفيعة التي حظى بها في فلسفته حينها. فقد ألقى فيه عدداً كبيراً من الدروس امتدَّت لفترة أربعين سنة، بدأت في سنة

6 Foutz, David; Enlightenment…, P. 5

7 المرجع السابق، ص 12.

8 Kant, Immanuel: ‘On National Characteristics, so far as They Depend upon the Distinct Feeling of the Beautiful and Sublime’, in: Eze, Emmanuel Chukwudi (ed.); *Race and the Enlightenment: A Reader*, (New York: Blackwell Publishers, 1995). p. 55.

1756م واستمرَّت حتى تقاعده عن التدريس في 1796م. وهذا يدلُّ على أنَّ مقرَّر تلك المادَّة كان مطلوباً في الجامعة، وأنَّه وافقَ ذهنية عصره ومطلوبات تشكيلها. وقد ظهر تأثير جغرافيا كانط على كبار مفكِّري زمنه، مثل الجغرافي الكسندر فون همبولت (Alexander von Humboldt: 1769–1859)[9]. لقد أشار كانط إلى أنَّه يهدف من تدريس الفلسفة الجغرافية إلى تزويد الطلاب بمعرفة تتيح لهم أن يصبحوا مواطنين كونيين، أوسع معرفة بالعالم وأكثر قدرة على التأثير فيه[10]. وبما أنَّ تلك المادة الفلسفية ركَّزت على تبرير التراتُب البشري، الذي كان قد أصبح راسخاً في نظام المعرفة الأوروبية في الفترة التي تزايد فيها غزو بلاد العالم؛ فإنَّ تزويد الأوروبيين بفلسفة تمييز ذات طابع عملي كان يعني المساهمة في دفع مشروعهم الرامي للسيطرة على شعوب العالم.

لأنَّ كانط لم يخرج أبداً من وطنه، فإنَّ مصادر المعرفة التي أقام عليها فلسفته الجغرافية التي دعمت تصوُّراته حول "العالمية" و "المواطنة الكونية"، لم تكن سوى نصوص مجتزأة من كتبٍ كانت رائجة في زمنه. منها كتاب بفُّون الذي عُرِض في الفصل الأول من هذا الكتاب، ومذكِّرات بحَّارة مثل جيمس كوك، ومعلومات غير موثوقة ملتقَطة من مجلَّات عامة وروايات شعبيَّة. أضفى كانط على هذا المزيج نظام معقوليَّة يخدم فكره، وأضاف إليه بعض أقوال الفلاسفة التي تدعم آراءه حول الشعوب غير الأوروبية، فصنع من ذلك الخليط مادَّة دراسية وافقت مطلوبات زمنه، قدَّمها بوصفها معرفة علميَّة.

---

9 توزّعت المرّات التي درَّس فيها كانط المقرّرات في فترة عمله بالجامعة على النحو التالي: الجغرافيا الطبيعية 49، المنطق 56، الميتافيزياء 53. وما يدل على أنَّ المحاضرات التي القاها حول شعوب العالم كانت مُهمّة في زمنها أنَّه يوجد اليوم 36 مخطوط من محاضرات مقرّر الأنثربولوجيا، وهو أكبر عدد من مخطوطات كانط الموجودة حالياً، تليها مباشرة مخطوطات مقرّر الجغرافيا الطبيعة، بعدد 32 مخطوط. وباعتبار أنَّ عدد المخطوطات يمثِّل أحد مؤشرات حجم تداول النص، فهذه الأعداد تشير إلى أنَّ تلقّي فلسفة كانط في زمنه كان يختلف عن تلقِّيها في الوقت الحاضر الذي يتم التركيز فيه على فلسفته النقدية. انظر:
Clewis, Robert R.; Kant's Physical Geography, *A Journal for the History of Philosophy*, vol. 22, no. 2, (2018): 411-27. P. 411.

10 المرجع السابق، ص 4.

كان كانط وفيّاً لعلاقات الاستغلال العالمي القائمة على انقسام البشر إلى أوروبيين وغير أوروبيين، وهو انقسام استفادت منه الرأسمالية الأوروبية التي استفادت في بداية تطوُّرها من القوَّة الدافعة التي وفَّرها ظهور الدولة القوميَّة. وأفكار كانط العنصرية في فلسفته الجغرافيَّة التي تطوَّرت إلى نظرية عِرقية تمثِّل الصورة المعولَمة لموقفه من الاستغلال داخل وطنه ألمانيا. فخلف انحيازه إلى قيم الحرية والمساواة، المغلَّف بمبادئ الثورة الفرنسية، اختبأ انتماؤه إلى أيديولوجيا الطبقة الوسطى المعارضة لتثوير العلاقات الاجتماعية، فقد ظلَّ يعتقد بدور الأفكار في تغيير العالم وقدرتها على التحكُّم بسلوك البشر. ومن هنا، وجَّه له ماركس نقداً حادَّاً في كتاب (الأيديولوجيا الألمانية) منتقداً إهماله ضرورة تغيير علاقات السيطرة لتحقيق ثورة في ألمانيا تماثل الثورة الفرنسية. وعن تمسُّك كانط بما سمَّاه ماركس "النوايا الطيبة"، التي كان قد عبَّر عنها في كتاب (نقد العقل العملي)، بدلاً عن استهداف الواقع بالتغيير؛ كتب ماركس:

"إنَّنا نجد مرة أخرى لدى كانط الشكل المميَّز الذي اتَّخذته في ألمانيا الليبرالية الفرنسية، القائمة على مصالح طبقية فعلية. ولم يلاحظ كانط ولا البرجوازيون الألمان الذين كان هو الناطق المموَّه باسمهم، أنَّ هذه الأفكار النظرية للبرجوازية تقوم على أساس مصالح مادِّية وإرادة مشروطة ومحدَّدة بعلاقات الإنتاج المادية. [...] فحوَّلها إلى تحديدات مفهومية أيديولوجية محضة، ومصادرات أخلاقية"[11].

كان فكر كانط يدور في إطار مصالح الطبقة الوسطى، المائلة إلى اقتسام المكاسب مع القوة المسيطرة. فتواطأ مع سلطة الدولة، المرتبطة بالنظام الإقطاعي، ولم يرغب في تغيير فعلي ينزع عنها السلطة ليضعها في يد البرجوازية

11 ميشيل فاديه: **الأيديولوجية: وثائق من- الأصول الفلسفية**، ترجمة أمينة رشيد وسيد البحراوي، (بيروت: دار التنوير، 1982). ص 44.

بعنف ثوري يماثل ما جرى في فرنسا. وهنا توافَقَ موقف كانط المتواطئ مع علاقات الاستغلال في ألمانيا، مع موقفه من السيطرة الاستعمارية. فعارض أيضاً تغيير علاقات الهيمنة التي فرضها الأوروبيون على الشعوب الأخرى، ولم يكن هذا بعيد الصلة بفلسفته التي احتوت تأسيساً نظرياً للتراتب البشري. ففي إطار تفسيره لعلاقة طبائع الشعوب بالظروف الطبيعية، تبنَّى كانط النظرة العنصرية التي كان ديفيد هيوم أوَّل فيلسوف حديث يعبِّر عنها بطريقة صريحة. كتب كانط عن تدنِّي القدرات العقلية للأفارقة:

"... لقد تحدَّى هيوم أي شخص أن يقدِّم مثالاً على شيء أظهرَ فيه الزنجي موهبة، وهو يؤكد أنَّ من بين مئات آلاف السُود، الذين جرى نقلهم إلى أماكن أخرى خارج موطنهم، رغم أنَّ كثيرين منهم قد حُرِّروا؛ لم يوجد واحد فقط قدَّم شيئاً عظيماً في الفن أو العلم، أو أي شيء له قيمة"[12].

هنا يُلاحَظ أنَّ كانط، الذي كان قد انتقد نظرية هيوم في المعرفة، يهمل ما يمكن دحضه بسهولة في نظرة هيوم إلى الزنوج. فحتى إذا سلَّم كانط بأنَّ هيوم كان على إلمامٍ تام بتفاصيل حياة مئات الآلاف من الزنوج المستعبَدين في أوروبا، بحيث تأكَّد تماماً أنَّ أيَّا منهم لم يقدِّم شيئاً في مجال المعرفة (رغم أن هذا مستحيل عملياً)؛ فإنَّ تعميم تلك النتيجة على الزنوج الذين لم يُنقَلوا إلى أوروبا، غير سليم من الناحية المنطقية بلا شك.

قريباً، تسبَّب الكشف عن آراء كانط هذه في انفجار جدال عميق في الغرب حول مكانة (العِرق) في فلسفته. وهو جدال أشعله صدور عدة كتب تناولت الموضوع، كان أهمها ما جمعه تشكوودي إيزى من نصوص كانط في كتاب بعنوان: العِرق والتنوير. وطوال القرون الماضية لم يهتم الفكر الغربي بالفلسفة الاجتماعية والسياسية عند كانط، وهذا شيء فسَّره بعض الباحثين بأنَّ ثلاثيَّته النقدية استأثرت بالاهتمام لأنَّها هي التي ميَّزته عن سواه ومنحته مكانته في

12 Kant, Immanuel: On National …, P. 55.

الفكر الغربي. وحسب رأي كاتب مقدِّمة نصوصه السياسية المترجمة إلى الإنجليزية، فإن:

"مؤرِّخي الفكر السياسي منحوه اهتماماً قليلاً لأنه لم يكتب نصاً أساسيَّاً في ذلك المجال، فنصّه المسمَّى (العناصر الميتافيزيائية للحق) نال اهتمام مؤرخي القانون أكثر من مؤرِّخي النظرية السياسية"[13].

يبدو هذا التبرير غير مقنع لأنَّ مؤرِّخي الأفكار يدركون أنَّه لا يمكن تجزئة فكر الفيلسوف إلى الحد الذي تُستبعَد فيه بعض نصوصه. والراجح أنَّ إهمال الغرب لفكر كانط السياسي كان سببه أنَّ نتاجات المفكرين تُقرأ حسب احتياجات المجتمعات وانشغالاتها في الفترة المعينة. ولأنَّ الغرب احتاج في القرنين التاسع عشر والعشرين إلى إبراز الوجه المضيء للفكر الأوروبي الذي لم يعد وجهه السلبي يخدم استمرار السيطرة العالمية حينها؛ ظهر اهتمام بفكر التنوير، فلم يُلتَفَت إلى فكر كانط السياسي إلا حينما وجدت أوروبا نفسها على حافة حرب كبرى. فبعد مرور مئة عام من صدور كتابه (السلام الدائم) باللغة الألمانية، نُشِرت أول ترجمة له بالإنجليزية في سنة 1903م، أي في الفترة التي بلغ فيها الصراع الأوروبي على المستعمرات مراحله الحرجة. وحينها بدأ السياسيون الأوروبيون يهتمُّون بتحقيق تفاهم بين دولهم يحول دون انفجار حرب شاملة، فالتفتوا إلى التفكير حول السلام لدى الفلاسفة. ومنذ ذلك الوقت بدأ ينتشر خارج ألمانيا اهتمام بآراء كانط حول المجتمع والتاريخ والسياسة، ومن دون قصد بدأت تبرز الجوانب الخفيَّة لفلسفته، إلى أن اتَّضحت في نهاية القرن العشرين معالِمها العِرقيَّة.

إلى جانب ظهورها الصريح في (الجغرافيا الطبيعية)، يتجلّى أثر العِرقية في فروع أخرى من فلسفة كانط، منها فلسفته الجماليَّة التي يصف فيها الإنسان

13 Kant, Immanuel: *Political Writings,* Reiss,Hans (*ed*.) **(**Cambridge: Cambridge University Press). p.3.

الأفريقي بأنَّه ليس فقط عاجز عن الإبداع، كما قال هيوم، بل إنَّه عاجزٌ حتَّى عن تذوُّق ما يبدعه الآخرون. في فلسفته الجماليَّة ميَّز كانط بين كل من الجميل (the beatiful)، والسامي أو الجليل (the sublime)، باعتبار أنَّ الجمال ينشأ عن شكل العمل الفني، المتَّصل بالحس والمتَّخَذ موضوعاً للتأمل والتذوق. أمَّا السمو، أو الجلال، فهو ما يُتَعَقَّل في الطبيعة: "إنه قدرة التفكير التي تُظهِر ملكة العقل المتجاوزة لكل معايير الحسِّ"، حسب تعبير كانط[14]. وبتعبير آخر فإن تذوُّق الجلال يخصّ الذات، لا الموضوع[15]. والتمييز بين الحكم الجمالي الذي يخصّ موضوعات الحسِّ، والحكم الذي يخصّ ملكة العقل، يتوافق عند كانط مع التمييز بين أنماط التذوُّق الجمالي لدى الشعوب. وهو يشير إلى أنَّه غير مهتم في تمييزه بين ذائقات الشعوب بما إذا كانت الفروق بينها عارضة مصدرها التاريخ، أو دائمة مصدرها المناخ.

مثل هيوم يميز كانط بين أنواع الذائقة بخصائص وطباع ثابتة للشعوب، فينسب الشعور بالجمال إلى الإيطاليين، وينسب الشعور بالجلال إلى الفرنسيين. ثم يفصِّل في أنواع الشعور بالجلال، فيخصِّص مشاعر الرهبة للإسبان، وشعور النبل للإنجليز، أمَّا ما يستثير الشعور بالفخامة فيهبه للألمان. وبينما يخصِّص للأمم الأوروبية قدرات التذوُّق العليا هذه، يحكم بأنَّ ذائقة الأفارقة تقع خارج هذه التصنيفات ويقصرها على موضوعات اللذة الحسِّية والترفيه، فيكتب: "إنَّ زنوج أفريقيا، بطبيعتهم، ليس لهم شعور يرقى على اللهو"[16]. وعلى العكس من إقصائه شعوب قارة كاملة خارج دائرة الثقافة الجمالية؛ يرفع كانط شأن الأوروبيين إلى أعلى درجة ممكنة في نص آخر، فيقول في جملة قصيرة مكثَّفة: "إنَّ الإنسانية تبلغ أعظم كمالها في عِرق البِيض"[17].

---

14 Kant, Immanuel; *Kritik of Judgment,* (London and New York: Macmillan and Co, 1892). P. 110.

15 المرجع السابق، ص 111.

16 Kant: On the Different …, p. 55.

17 المرجع السابق، ص 36.

فيما بين هذين الطرفين، الأدنى والأعلى في سلم التراتب البشري، يوزّع كانط الذائقة والشعور والقدرات العقلية على (الأعراق) المختلفة، وذلك حسب قربها أو بعدها من صفات العِرق الأوروبي، الذي يتّخذه معياراً للإنسانية الكاملة. إنَّ الشعوب تنحطُّ بمقدار بعدها عن صفات ذلك (العِرق) الأكمل، وترتفع بمقدار قربها منه. و(العِرق) الأكثر انحطاطاً في تصنيف كانط هو الزنجي لمجرَّد بُعد لونه عن بياض الأوروبي، لا لشيء آخر.

لا يقلِّل كانط من مكانة الأفارقة وحدهم، فعند تقييمه لثقافة شعوب الشرق، وتحديداً العرب، يتوصَّل إلى حكُم مماثل رغم أنَّه يُبدِي تقديراً ظاهرياً لهم. فيكتب:

> **"إذا ألقينا نظرة على الأجزاء الأخرى من العالم، نجد أنَّ العربي أنبل إنسان في الشرق، ومع هذا، له شعور ينحطّ إلى مستوى المخاطرة. إنَّه مضياف، كريم، وصادق؛ ولكن مرويَّاته وتاريخه، وعلى العموم شعوره، ملتَبس دائماً بشيء غرائبي. إنَّ خياله الملتهب يمثِّل له الأشياء في صور غير طبيعية ومشوَّهة. وحتى نشره لدينه كان مخاطرة عظيمة"**[18].

بإغراء من الصور النمطية التي سادت الثقافة الأوروبية في زمنه حول شرق لم يره ولم يقرأ عنه إلا بعض كتب الرحَّالة وأدب الأسفار؛ يصف كانط الإنسان العربي بأوصاف تزيحه من نطاق العقل، فيصبح سلوكه كله، بما فيه أفعاله التي غيرت وجه التاريخ، مثل نشر الإسلام، عملاً أعمى غير محسوب النتائج.

إنَّ جهد كانط المتركِّز على عقلنة الفروق الجسدية وإلحاقها بالفروق العقلية والنفسية والخُلُقية يمنحه مكانة عليا بين فلاسفة التمييز، لأنَّه يوضِّح انشغاله المبكِّر بالنظرية العِرقيَّة. بالتزامن مع تصنيف بلومنباخ للسلالات

---

18 المرجع نفسه، ص 54.

البشرية على أسس تشريحية، حدّد كانط في سنة 1775م مكانة (العِرق) في السلالات الحيوانية، فوصفه بأنَّه تحولات، أو انحرافات، عن النوع البيولوجي العام، تُكسبه سمات خاصة. فكتب:

"من الأصناف المستولَدة – أي التباينات الوراثية بين حيوانات القطيع الواحد – أصناف حين تُنقل إلى مناطق أخرى تحافظ على نفسها في أجيال متتابعة، وإذا تزاوجت مع أصناف أخرى تنتمي إلى نفس القطيع فإنَّها تنتج أجنَّة هجين. وهذه تُسمَّى: أعراقاً"[19].

ثم ينقل كانط مفهوم (العِرق) من دراسة المجموعات الحيوانية إلى دراسة الإنسان، فيميِّز بينه وبين النوع قائلاً:

"إنَّ ما ينتمي إلى الأنواع، وبالتالي يشكِّل خاصية وراثية (مع أنَّ هذا لا يعني أنَّ لها ديمومة)؛ يمكنه بمرور الزمن أن ينتج من خلال التزاوج داخل نفس المجموعة ما أسمِّيه سلالة العائلة، وهي التي تصبح فيها السمة المميزة عميقة التجذُّر في القوة التوليدية [...] ومثلها تستديم نفسها"[20].

ربط كانط استمرار التكاثر بتحوُّل الخصائص المميِّزة للعِرق إلى صفات وراثية، فقال إنَّ ما يربط السلالة بالخصائص العِرقية الثابتة هو الجرثوم (germ). ويعرِّفه بأنَّه عنصر جسمي يحمل الاستعدادات الطبيعية التي تظهر فيه، أو تُحجَب عنه، بحسب المؤثِّرات الخارجية التي هي: الجو والغذاء والتربة[21]. إنَّ الأساس في تحديد خصائص البشر بالنسبة إلى كانط هو القوة التوليدية الداخلية التي سمَّاها (العِرق)، والشيء الثانوي هو المناخ الذي يمثِّل أسباباً فقط، أي طاقة تحويلية لما هو داخلي. وبالتالي:

19 المرجع السابق، ص 39.

20 المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

21 المرجع نفسه، ص 44.

"يمكن [لكلٍ من] الهواء، والشمس، والغذاء، أن يُحدِث تحولاً في نمو جسد الحيوان، لكن لا يمكنه أن يزوّد هذا التحول بقوة توليدية تعيد إنتاج نفسها مرة أخرى من دون هذا السبب. وعلى العكس: إنَّ الذي يُعاد إنتاجه يجب أن يكون باطناً في القوة التوليدية بوصفه استعداداً مسبقاً للنمو بحسب الظروف التي يتعرَّض لها الكائن الحي، والتي سيحافظ على نفسه فيها. لأنَّه لا شيء خارجي يجب أن يلحق بالقوة التوليدية التي تكون قادرة على إزاحة الكائن من استعداداته الأصلية، مع بقائها قادرة على إنتاج أنواع حقيقية تستديم نفسها"[22].

وبعد أن أقام الأساس النظري للعِرقية، صنَّف كانط الشعوب على أساسه، فكتب:

"توجد أربعة أعراق إنسانية فقط تُشتَقّ منها كل الاختلافات التي يمكن ملاحظتها، والقادرة على استدامة نفسها، وهي: (1) العِرق الأبيض (2) العِرق الزنجي (3) العِرق المنغولي (4) العِرق الهندي أو الهندوستاني. وضمن النوع الأول، الذي مكانه الأساسي هو أوروبا، أضعُ المور (أهل موريتانيا في أفريقيا)، والعرب [...]، وكتلة الترك- التتار والفُرس، وكل شعوب آسيا التي لا تقبل الانضواء في المجموعات الثلاث الأخرى ..."[23].

رغم أنَّ كانط يضمّ العرب وأهل المغرب الإسلامي والفُرس والترك إلى (العِرق) الأبيض، فهو يفعل ذلك لأنَّه لم يجد لهم مكاناً بين (الأعراق) الأخرى، ولهذا يعود ويستبعدهم عندما يضع الشرق في تضاد مع أوروبا. ويجب أن نلاحظ في نصِّ كانط أنَّه يستخدم على سبيل الاحتياط المسبق كلمة مانعة لدخول العرب والفُرس والأتراك ضمن البِيض حين يقول إنَّ المكان (الأساسي) لاصحاب هذا اللون هو أوروبا، ثم يضيف العرب والفُرس والمغاربة بوصفهم حالات ثانوية لذلك (العِرق) الأبيض الأصيل، مبرِّراً ذلك بعدم وجود مكان

22 المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

23 المرجع نفسه، ص 40.

لهم بين (الأعراق) الأخرى. والواقع أنَّ هذه الإضافة ليست جزءاً من تصنيفٍ يريد كانط أن يوحي لنا بأنَّه يتم وفق أسس علمية موضوعية، فهنا تتوارى تقنية خطابية من المهم الكشف عنها.

ينتقي كانط من الشعوب غير الأوروبية العرب والفُرس والأتراك الذين لا رابط بينهم سوى أنَّ لهم حضارات سابقة لأمم غرب أوروبا، لأنَّه يريد أن يجعل أوروبا أصل كل حضارة بأن يضم تلك الحضارات إلى (العِرق) الأبيض، ثم يعود ليستبعد شعوبها بأن يصف الأوروبيين بأنَّهم (العِرق) الأصلي ليجعل الفُرس والأتراك والعرب، الأقل بياضاً، مجرَّد نسخ باهتة لذلك (العِرق) الأصيل، فيزيحهم بعد أن استحوذ على تاريخهم الحضاري بتوسيط مفهوم (العِرق). ولكي يفصل الأوروبيين عن شعوب شرق وجنوب المتوسِّط يقول في نص آخر، إنَّ "المنطقة الوسطى من الإقليم المعتدل" هي التي تتمتَّع بالمناخ الأكثر اعتدالاً من بين جميع مناطق العالم. وبالطبع فإنَّ "المنطقة الوسطى في الإقليم المعتدل" هي أوروبا، حسب مخيِّلة كانط. أمَّا الجغرافيين العرب الذين تبنُّوا نفس الفكرة قبله، فكانوا يعدُّون بلاد شمال أوروبا منطقة تطرُّف مناخي تميل إلى البرودة، ويجعلون بلاد الفُرس والعرب منطقة الاعتدال. ويصف كانط المنطقة المعتدلة بطريقة لا تسمح إلا بأن تتطابق مع غرب أوروبا، فيكتب:

> **"... إنَّ ذلك الجزء من الأرض بين خطَّي طول 31 و 52 من العالم القديم (والذي يستحق اسم العالم القديم، حتى من حيث السكَّان) يجب اعتباره، حقاً، الجزء الذي يتمتَّع بالتركيب الأوفر حظاً من الأقاليم الأعلى حرارة وبرودة. وهو الأوفر ثراءً بالمخلوقات الأرضية، حيث مرّ الإنسان بأقل تحوُّلات عن تكوينه الأصلي، ولهذا فهو على استعداد لجميع عمليات التوافق مع البيئات. فهنا نجد سكَّاناً بِيض ... بتنوُّعات شديدة الشقرة، وبشرة بيضاء ناعمة، وشعر مائل إلى الاحمرار، وعيون ذات زُرقة فاتحة"**[24].

---

24 المرجع نفسه، ص 48.

يقول مارك لاريمور إنَّ هذه الأوصاف التي يوردها كانط لا تنطبق على قسم كبير من الأوروبيين[25]. فهو يصطنع أوصاف عِرق متخيَّل ليرسم حداً فاصلاً بين الأوروبيين وبقية البشر، حتى وإن كان فيهم بِيض بدرجة لا تختلف عن الأوروبيين كثيراً. وبعد أن رسم كانط هذه اللوحة الملوَّنة الجميلة للسمات التي تميِّز (العِرق) المثالي، مُظهِراً أنَّه توصَّل إليها بطريقة عقلية خالصة؛ يبحث عن مكان الشعوب التي تطابق هذه السمات. وكما هو متوقَّع، يجد أنَّ مكانها هو بلده، أي ألمانيا. فيقول عن تلك الشعوب:

"إنها الأقرب إلى الشمال، التي كانت في زمن الرومان تسكن الأقاليم الشمالية في ألمانيا، [...] وعموماً كل مكان من الأراضي الواسعة في الأقاليم الباردة. وبالتالي، فإن أثر الهواء البارد والمعتدل [...] يُنتج سلالة من البشر تمتلك الاكتفاء الذاتي للعِرق، ففي هذه الرقعة الأرضية وحدها لم يُفسِد الاختلاط تقدُّم النوع"[26].

لا يوضِّح كانط الكيفية التي توصَّل بها إلى أنَّ الألمان هم الممثِّلون الوحيدون لهذا (العِرق) المتَّصف بالاكتفاء الذاتي والنقاء، ولا يقدِّم أدلَّة على ذلك، وهذا بعيد تماماً عن طبيعة العِلم. والواضح أنَّ كانط يلتقي في تحيِّزه المسبق لأُمَّته الألمانية مع بلومنباخ، رصيفه في التفكير العِرقي.

في محاولته اشتقاق السمات الجسدية للبشر عن الطبيعة، يفسِّر كانط خصائص ثلاثة (أعراق) فقط من الأربعة التي عدَّدها، فيصف (العِرق) الأبيض بالحياد، لأنه الأصل الذي لم يتعرَّض لتأثيرات مناخ متطرِّف، ولم يتعرَّض لتحولات يجب أن تُفسَّر، ولذا، فهو (العِرق) المتَّخذ معياراً للإنسانية الحقيقية. أمَّا (العِرق) الأسود فكانط لا يرى له وجوداً في ذاته لأنَّه مجرَّد نقيض للأبيض، ولأنَّ الطبيعة هي تتحكَّم به وتحدِّد شروط وجوده، لا يمكن استخلاص صفاته

25 Larrimore, Mark; Sublime Waste: Kant on the Destiny of ‘Races’, *Canadian Joutnal of Philosophy*, vol. 25 (2010), 99-125. p. 105.

26 Kant, Immanuel : On the Different …, p. 48.

إلَّا من جهة أنه سلب لخصائص (العِرق) الأبيض. إنَّه مجرَّد أطروحة – نقيض (anti–thesis)، حسب لغة كانط في فلسفته النقدية. أمَّا بقيَّة الأعراق، فتظهر في صورة انحرافات عن (العِرق) الأبيض الأصيل، وهي بمثابة حالات وسطى بين الأبيض ونقيضه الأسود.

بدءاً من هذه اللحظة، التي صارت فيها الأمم مرتَّبة عرقيَّاً وفق نظام عقلي؛ سيكون ممكناً لكانط أن يتحدَّث عن النوع الإنساني بمعنيَين: معنى عام يُقصَد به جميع البشر، ومعنى خاص يُقصَد به نوع "أصيل لم يفسَد" من البشر، هو (العِرق) الأوروبي، الذي يرى كانط أنَّه مكلَّف بعبء نقل الحضارة إلى بقية البشر. وخاصَّة الأفارقة، الذين يتميَّزون بالعجز عن الاحتفاظ بالحضارة حتى بعد أن تُنقَل إليهم. يقول كانط:

> **"إنَّ الزنجي يمكن أن يُعلَّم النظام، ويمكن أن يتم تثقيفه. لكن من غير الممكن أن يصبح متحضِّراً أبداً، فهو ينحطُّ من تلقاء نفسه"**[27].

يستنتج كانط أنَّ على الأوروبي أن يستمرَّ في تعليم الزنجي ليحقِّق له حياة حضارية متواصلة. وبحسب ما استخلص برنسكوني؛ كان هذا يعني لدى كانط أنَّ الأفارقة سيبقون دائماً معتمدين على الأوروبيين في تعليمهم النظام[28]. هكذا تهيِّئ أفكار كانط حُجج استمرار السيطرة الأوروبية على العالم.

كان كانط يراجع أفكاره العِرقيَّة دائماً ويعدِّل فيها ليجعلها أكثر قبولاً. وكما لاحظ لاريمور، فقد حذف من طبعة كتاب (الجغرافيا الطبيعية) لسنة 1777م عبارة تقول: "يمكن للمرء أن يفترض من دون تحيُّز أنَّ [الإنسان] الأصلي هو الأبيض، بسبب الكمال الأعظم للونه"، واكتفى بكتابة ما يلي: "إنَّ نسبة الحرارة والبرودة تجعل المنطقة المعتدلة المكان المناسب الذي تنطلق منه الأنواع

27 Bernasconi, Robert: Kant …, P. 158.

28 المرجع السابق، الصفحة السابقة.

المختلفة نحو المناطق الحارة والباردة على السواء"[29]. ومن حيث المضمون لا يختلف المعنى كثيراً، لأنَّ أوروبا تبقى في الحالين موضع الإنسانية الكاملة. ولأنَّه يتِّصف بالاكتفاء الذاتي، يصبح ذلك (العِرق) الأكمل، وخاصة عينته النموذجية التي تسكن شمال ألمانيا؛ أنقى (أعراق) البشر وأقلَّهم انحرافاً عن الطبيعة الإنسانية[30]. وبما أنَّ كانط كان يعيد صياغة أفكاره العِرقية في الطبعات المختلفة لكتبه، ويعدِّلها ليضبط مضمونها التمييزي؛ فإنَّ هذا يؤكِّد اهتمامه بتثبيت النظرية العِرقيَّة التي لم تكن عنده مجرَّد انشغال عابر.

ردّاً على اتِّهام كانط بالعِرقية، قال بعض المدافعين عنه إنَّ اهتمامه تحوَّل في الخمسينات من عمره، أي في منتصف ثمانينات القرن السابع عشر، إلى مشكلات الميتافيزياء وتخلَّى عن تدريس الأنثربولوجيا لصالح مشروعه النقدي، الذي يعالج التفكير الفلسفي من جهة شموله وتجريديته. ويستنتجون من ذلك أنَّ اهتمامه بموضوع (العِرق) تراجَعَ في تلك الفترة، وحلَّ محلَّه انشغال بقضايا أخرى نظرية، ليست ذات صلة بالعِرقية. ويرى باحثٌ أنَّ كانط تبنَّى في كتاباته الناضجة، أي تلك التي أنتجها بعد سنة 1790م، موقفاً نقديَّاً من فكرة تراتب البشر وامتياز (العِرق) الأوروبي. وأنَّه تبنَّى نظرة تعدُّدية، نظر فيها إلى الجانب الاجتماعي عند الإنسان من حيث اتِّصاله بعدم ميله للاجتماع، عبر الخاصِّية التي سمَّاها "الاجتماعية اللا اجتماعية" (unsocial sociablility)[31]. ويقول إنَّ كانط تخلَّى عن فكرة أنَّ الطبيعة والبيولوجيا تحدِّدان الإنسان، ليعطى تقديراً

29 Larrimore, Mark; Sublime …, p. 104.

30 Kant: On the Different …, p. 48.

31 يرى كانط أن الإنسان يحمل داخله تعارضاً بين رفض الخضوع للمجتمع، وميله إلى التعايش معه. وهذا يرتبط عنده بالتعارض بين الطبيعة والثقافة في المراحل الأولى من تطور الإنسان وتقدمه نحو الحضارة، ففي مسيرته هذه يكتسب الإنسان السمة المميزة له، التي تتمثل في أنه يؤسس الأخلاق على العقل. انظر:

Wood, Allen W.; Unsociable Sociability: The Anthropological Basis of Kantian Ethics, *Philosophical Topics*, vol. 19, no. 1, (Spring 1991), 325-351. pp. 335-36.

أكبر للمحدِّدات الأخلاقية التي تجعل الإنسان يدرك نفسه بوصفه غاية[32]. وربما يكون هذا التحوُّل صحيحاً بخصوص فهم كانط للمجتمعات في عمومها، لكن لأنَّه لم يراجع رأيه حول التراتُب العِرقي، وظلَّ ينقِّحه حتى في طبعات كتبه التي صدرت في فترة متأخِّرة من حياته؛ فلا يمكن ادِّعاء أنَّه تجاوزَ تصوُّراته العِرقية بمعنى أنَّه عدَّها خاطئة. في بعض الأحيان، يكون تجاوز الشخص لأفكاره لا يعني أنَّه أصبح يراها خاطئة، فتجاوزها قد يعني تخطِّيها بالبناء عليها، أو حتى تحويلها بقدر جزئي لا يؤثِّر على دورها في النسق الفكري.

استمرَّ كانط في تدريس مادَّة الأنثربولوجيا لطلابه حتى السنة الدراسية 1781-1782م، التي تزامنت مع صدور كتابه نقد العقل الخالص. ورغم أنَّه كان يلحّ في كتاباته الأخيرة على أنَّ فلسفته تمنع الوقوع في أخطاء أخلاقية، فهو لا يوضِّح كيف يوفِّق بين هذا الهدف ونظرته العِرقية التي خدمت توطيد العنصرية، وزوَّدتها بأسس علمية. وهذا السؤال ينطرح كلما فُحِصت المواضع التي شرح فيها كانط فلسفته، ففي كتاب (مقدِّمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علماً)، كتب عن المصادر التي ألهمته نقد الميتافيزياء:

> **"منذ محاولات لوك وليبنتس، أو بالأحرى منذ نشأة الميتافيزياء، مهما كان تاريخها بعيداً، لم يحدث ما أثّر في مصير هذا العلم بصورة قاطعة مثل هجوم ديفيد هيوم عليه. [...] نقطة الابتداء عند هيوم كانت في ذاتها عبارة عن تصوُّر ميتافيزيقي واحد لكنه ذو أهمية، نعني به علاقة العلَّة بالمعلول [...]. لقد أثبت هيوم بطريقة لا تُردّ بأنَّه يستحيل على العقل أن يفكِّر قبليّاً وبواسطة التصوُّرات في مثل هذه العلاقة، لأنَّها تحتوي على ضرورة، ولا يمكننا أن نتصوَّر كيف يلزم، لمجرَّد وجود شيء، وجود شيء آخر بالضرورة، وكيف يمكن أن نُدخِل في العقل مثل هذه العلاقة قبليّاً"**[33].

32 Flikschuh, Katrin& Ypi, Lea (eds.); *Kant and Colonialism,* (Oxford: Oxford University Press, 2014).

33 إمانويل كانط: **مقدِّمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علماً**، (القاهرة: دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، 1968). ص 45.

انتقل كانط من فلسفتَي لوك ولايبنتس إلى فلسفة هيوم ليتوصَّل إلى أهمِّية النقد من حيث هو معالجة لطرق استخدام العقل في مرحلة ما قبل تأسيس المذهب الفلسفي[34]. وهذا ما جعله يتّخذ من البحث في المبادئ القبليَّة للمعرفة والتجربة موضوعاً لفلسفته، التي يقول عنها إنَّ هدفها ليس إنتاج فكر مجرَّد عن الغرض، وإنَّما منع العقل من إعاقة الحرية الأخلاقية. لكن، إن كانت الفلسفة النقدية تربط حرية العقل بالأخلاق لتمنع إعاقتها، ألم تكن العِرقية تعيق الحريات العقلية والأخلاقية حين وضَعت البشر في مكانة أدنى من الأوروبيين؟ ألا تمسُّ هذه النظرة العِرقية أساس مشروع كانط الفلسفي، بما أنَّه يربط المعرفة النقدية بالأخلاق، حتَّى وإن صارت معرفة عقلية محضة؟ لا إجابة في نصوص كانط لأسئلة كهذه، رغم المنطلقات النقدية لفلسفته.

في ختام كتاب نقد العقل الخالص، يتأكَّد الربط الذي يقيمه كانط بين الجوانب المعرفية والأخلاقية في مشروعه. فحين يعرِّف مشروعه النقدي لا يجعله جزءاً من الفلسفة، وإنَّما يجعل الفلسفة هي الفلسفة النقدية. فيقول:

> "**إنَّ الميتافيزياء –الخاصة بالطبيعة والأخلاق– وبقدر خاص، النقد الذي يشكِّل مدخلاً تمهيديَّاً لكل عمليات العقل، هما اللذان يشكِّلان ما نسمِّيه الفلسفة، بالمعنى الحقيقي للكلمة**"[35].

إنَّ كل فلسفة غير نقدية هي فلسفة ناقصة عند كانط، وما يميز الفلسفة النقدية أنَّها تمنع وقوع العقل في الأخطاء الأخلاقية، حسب رأيه. وذلك لأنَّ:

---

34 يشير بعض مؤرخي الفلسفة إلى أنَّ كانط تأثّر بكلٍ من لايبنتس ولوك في التأسيس لمذهبه الفلسفي، فتأثّر بالأول من جهة أنه أعطي التصورات المجرّدة أولوية على معطيات الإدراك الحسي، وتأثّر بالثاني من جهة تصوره للوظيفة النقدية للفلسفة، التي تفحص المفاهيم السائدة والمذاهب السابقة قبل تشييد البناء الفلسفي الجديد. بخصوص الآراء المبكرة حول هذه التأثيرات على فلسفة كانط، انظر الفصل الثاني من: محمود زيدان: **كنط وفلسفته النظرية**، (القاهرة: دار المعارف، 1968).

وحول الآراء الحديثة عن تلك التاثيرات يمكن الرجوع إلى:

Garber, Daniel and Longuenesse, Beatrice (*eds.*); *Kant and the Early Moderns,* (Princeton; Princeton University Press, 2008).

35 Kant, Immanuel; *Critique of Pure Reason*, (Dutton, New York: Everyman's Library, 1978). P. 480.

"العقل الإنساني، الذي يتبع مساراً جدليّاً، بالطبيعة، لا يمكنه العمل من دون هذا العلم الذي يراجع ميوله الجدلية ويرفع العقل إلى معرفة ذاتية علمية واضحة، تمنع التعدّيات التي قد يرتكبها عقل تأملي لا يهتدي بالقانون في مجالَي الأخلاق والدين، معتقداً أنَّه معصومٌ عن الخطأ"[36].

بالنسبة إلى كانط، يتركَّز دور الفلسفة النقدية في أنَّها تتيح فصل الأخلاق عن الممارسات الأخلاقية مثلما تفصلها عن العالم التجريبي، بما فيه الإنسان من حيث هو كائن، لتمنح الإنسان قدرة على أن يتصوَّر عقلاً عمليَّاً خالصاً:

"ومن ثم، فليست القوانين الأخلاقية بما تنطوي عليه من مبادئ، تتميَّز تميُّزاً جوهرياً في كل معرفة عملية عن كل ما يشمل شيئاً تجريبياً؛ ولكن كل فلسفة أخلاقية تعتمد أيضاً اعتماداً تامَّاً على جزئها الخالص، وحين تُطبَّق على الإنسان لا تستعير أدنى استعارة من معرفة ما هو كائن (...)، وإنَّما على العكس من هذا، تزوِّده من حيث هو كائن عاقل بقوانين أوليَّة. والحقُّ أنَّ هذه القوانين تتطلَّب كذلك ملكة حكم شحذتها التجربة حتَّى تميِّز من جهة أيَّة حالات يمكن أن تنطبق عليها، ولكي تسري بها من جهة أخرى إلى الإرادة الإنسانية، وتمدُّها بنفوذ على الناحية العمليَّة"[37].

لأنَّ الفلسفة النقدية تربط الأخلاق بالعقل الخالص عن طريق فصلها عن الأنثربولوجيا، لكي تجعل الأخلاق الخالصة تتجلَّى في السلوك الملموس؛ فإن هذا لا بدَّ أن يتحقق في حالة كمال العقل فقط، أي لدى "من هم في كمال الإنسانية"، وليس لدى من هم بعيدون عنها. إنَّ ما هو إنساني خالص يقترب من التطابق مع "العِرق الأقرب لكمال الإنسانية"، أي العِرق الأوروبي عند كانط، لأنَّه وحده القادر على تلقِّي تأثيرات العقل. أمَّا الأعراق الأدنى، التي

36 المرجع السابق، الصفحة السابقة.

37 إمانويل كانط: **أُسُس ميتافيزيقا الأخلاق**، ترجمة محمد فتحي الشنيطي، (بيروت: دار النهضة العربية، 1970). ص 41.

انحرفت طبيعتَها بسبب تأثيرات المناخ المتطرِّف، فتظلّ بعيدة عن نطاق ما يدرسه العقل الخالص لتبقى في إطار الأنثربولوجيا. هكذا تتحدَّد فاعلية الفلسفة النقدية من خلال ترتيب نطاقات الدراسة لدى كانط، والتي تتوافق مع ترتيبه للبشر. مع ذلك، ترى قراءات معاصِرة أنَّه لا توجد ضرورة تربط عِرقية كانط بالجوانب الأخرى لفلسفته، بينما يرى آخرون أنَّ الأمر يتضمَّن التباساً يثير الحيرة، فقد كتب أحدهم:

"إنَّ فهم كانط للطبيعة القَبْليَّة للأخلاق يبدو كأنَّه يحُول دون تبنِّي تفسير، أو نظرية، تقود إلى التمييز [بين البشر]. ومن جهة أخرى، فإنَّ كانط يدافع عن العِرق نفسه، بوصفه مفهوماً قبْليّاً. والمحتوى الدقيق لأنثربولوجياه يبدو كأنَّما يبرِّر استبعاد غير البِيض من الانشغالات الأخلاقية، بطريقة غير مسبوقة وخطيرة"[38].

بخلاف ما يشير إليه وصْف كانط لدور الفلسفة النقدية في منع الأخطاء الأخلاقية، يشير برنسكوني إلى أنَّ نص كانط المعنون (فكرة تاريخ عالمي له غاية كونية)، الذي ناقش فيه الجذور الاجتماعية للغائية الإنسانية الكلية، يتضمن إشارة واضحة إلى أنَّ الزنوج ومواطني أميركا الأصليين سيبقون معتمدين على الأوروبيين في تعليمهم النظام والحضارة. ويقول برنسكوني إنَّه لا مجال لافتراض أنَّ كانط كان يرى إمكانيَّة لأن يصبح الناس يوماً مشتركين في الصفات العِرقية الرفيعة نتيجة حدوث تمازُج بين (الأعراق) المختلفة. فكما عارضَ مبدأ تداخُل الدول، عارض أيضاً تمازُج الأعراق بحُجَّة أنَّه سيجعل خصائص (العِرق) الأبيض تتحوَّل إلى مِلكيَّة عامة للأعراق الأدنى[39]. يتساءل كانط، مستنكراً:

38 Larrimore, Mark: Sublime …, p p. 99-100.

39 Bernasconi, Robert: Kant …, p. 158.

”هل يمكن للإنسان أن يقترح تمازجاً بين الأعراق؟ إنَّها لا تمتزج، ومن غير المرغوب فيه أن تمتزج. فالبِيض سينحطُّون لأنَّ أخلاق وعادات الأوروبيين لا يمكن أن يتبنَّاها كل عِرق“[40].

يقول برنسكوني إنَّه لا يجب الاعتقاد بأنَّ افكار كانط لم تساهم في توطيد العنصرية في عصره، فقد كانت تلهب الجدالات حول علاقة الفلسفة بالأخلاق. ففي نقاش دار بين جورج فوستر وكانط حول أصل الأعراق: هل هو واحد أم متعدِّد؟ تساءل فوستر، ملمِّحاً إلى مواقف كانط العِرقية: لماذا لا يسعى الذين يقولون بالأصل الواحد للبشرية لرفع السوط عن ظهور المستعبَدين، لأنَّهم إخوتهم؟ ويقول برنسكوني إنَّ كانط بدلاً من أن يجيب عن هذا السؤال، تجاهلَ نقطته المركزية وهي جدوى التضمينات الأخلاقية لفكرة الأصل الواحد للبشرية[41].

وصفَ كانط مواطني أميركا وأفريقيا بأنَّهم لا يملكون الدافع الأخلاقي، ولا يمكن حثُّ السلوك الأخلاقي لديهم إلا بالعنف وحده، وأنَّه متى ما زال عنهم أثر العنف عادوا إلى طبيعتهم الأولى، فاقدين للأخلاق. وبناءً على ذلك يلمِّح إلى أنَّ معرفة ضرورة استخدام العنف لتعليم الأفارقة لا تكفي وحدها للتعامل معهم، فيجب معرفة طبيعتهم الجسدية لأنَّهم لا يتعلَّمون إلا بنوع خاص ومؤثِّر من العنف، خاصَّة ”المُور“ (the Moors)، وهو اسم يُقصَد به في اللغات الأوروبية أهل غرب أفريقيا والمغرب العربي[42]. ويتضح من أراء كهذه أنَّ كانط كان يقدِّم في دروس الجغرافيا الطبيعية معلومات لا صلة لها بالفلسفة أو المعرفة العلمية، فينقل معلومات مشوَّشة عن كتب من النوع الذي لاحظنا تأثيره على لوك ومعظم فلاسفة التنوير. وقد أوضح برنسكوني أنَّ بعض آراء كانط حول معاملة

---

40 المرجع السابق، الصفحة السابقة.

41 المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

42 Kant, Immanuel; Race…, p. 61.

الأفارقة مأخوذة من كتاب اسمه (مقال في معاملة العبيد الأفارقة في جزر السُكَّر وتحويلهم إلى المسيحية) كان مقروءاً في القرن الثامن عشر[43].

ليس من المُهمّ كثيراً البحث عمَّا إذا كانت عِرقية كانط تتَّسق مع مبادئ فلسفته أم لا، لأنَّ فكره في الحالين لا يبدو منفكّاً من التمسُّك بالعنصرية. فإن وُجد اتساق بين تفكيره العِرقي وفلسفته فهذا يلوثُها كلها بجرثومة العِرقية، وإن لم يوجد اتساق بينهما، فهذا لا يثبت هامشية العِرقية لدى كانط بقدر ما يثبت ضرورتها. فما الذي يجعل فيلسوفاً مدقِّقاً مثله، أصدرَ عدَّة كتب نقدية ليضمن دقَّة فكره، يضحِّي باتِّساق فلسفته بأن يتبنَّى نظرية عِرقية تعرِّضه إلى نقد حاد؟ ما الذي جعل كانط يضع نفسه موضعاً يحتاج فيه أن يعدِّل نصوص كُتبه عدَّة مرَّات، ما لم تكن النظرة العِرقية ضرورية لتزوِّد خطابه الفلسفي بالتماسك؟

الخلاصة، أنَّ تشخيص خطاب كانط القائم على أسس تمييزية، يبيِّن أنَّه كان يقصد بتعبير النوع الإنساني معنى النوع الأكمل، أو النوع الذي لم يفسد، والذي يعني عنده الإنسان الأوروبي دون سواه. ولهذا تكتسب كلمة الإنسانية في خطابه معنى مغاير لمعناها المعرَّف قاموسيَّاً، الجامع للبشر. والتحدُّث باسم التوجُّهات الكونية والعالمية، الذي يزود كانط بنبرة عالية بين جوقة فلاسفة الحداثة حاليَّاً، لا يتأسَّس في الحقيقة إلا على إزاحة معظم البشر عن نطاق الإنسانية ليمنح الأوروبي وحده حق التحدُّث باسمها. إنَّ فكرة (العالمية) ترتبط بفكرة (الإنسانية) لأنهما تستندان إلى تصوُّر واحد عن الذات المتحدِّثة، وهو أنَّها غير متموضِعة (non–situated)، أي غير مقيَّدة بشروط المكان والزمان. إنَّ الذات في هذه الحالة لا تمثِّل هذا أو ذاك من البشر وإنَّما تمثِّل "الإنسانية" نفسها، وهي متصَوَّرة كما لو أنَّها تفكِّر في العالم من خارجه. لذا، تبدو هذه

43 Bernasconi, Robert: Kant …, p. 148.

الذات متَّصفة بطبيعة فوق- بشرية، حتى وإن لم يُصرَّح بذلك، فالأفكار الفلسفية لا تستند إلى ما هو معلن فقط لكنها تتغذَّي على تضميناتٍ تُمرَّر خلسة عبر ما يصمت عنه الخطاب.

ليس بوسعنا أن نفسِّر لماذا يضحِّي كانط باتِّساق فلسفته من أجل الحفاظ على التراتب العِرقي ورفع شأن البِيض، إلَّا بافتراض أنَّه لم يكن بوسعه أن يعطي فلسفته بُعداً عالمياً ما لم يستأثر للمجتمع الذي يخاطبه، وهو المجتمع الأوروبي، بحق تمثيل جميع البشر. وبما أنَّ الفلسفة النقدية تمثِّل قمَّة الفكر الأوروبي، حسب اعتقاد كانط؛ فلا بدَّ أن يمثِّل الفكر الأوروبي "الفكر العالمي" لكي تصبح الفلسفة النقدية عالمية. فكان تقمُّص ذات غير متموضِعة، تفكِّر وتتحدَّث من نقطة أرخميديَّة؛ هو الذي يسمح لكانط بأن يستحوذ على حقِّ تمثيل الإنسانية.

إنَّ حقَّ تمثيل الإنسانية، الذي يتوافق مع الاعتقاد بالقدرة على إنتاج فكر عالمي؛ يتوافق أيضاً مع الاعتقاد بأنَّ المعرفة لها طبيعة موضوعية خالصة. ولكن المعرفة لا تكون كذلك إلَّا إذا انفكَّت الذات العارفة عن الشروط التي تقيِّدها باللحظة التاريخية التي توجد فيها والوضع الاجتماعي الذي يقيِّدها؛ لأنَّ الذات إذا ارتبطت بعوامل خارجية فإنها تتعرَّض لخطر أن تصبح مجرَّد متغيِّر تابع لما هو خارجي، ولا تعود قادرة على إنتاج معرفة موضوعيَّة، ومن هنا يلزمها أن تصبح غير- متموضعة.

إنَّ فكرتَي موضوعية وعالمية المعرفة، اللتين يتبنَّاهما معظم الفلاسفة الأوروبيين، تقتضيان أساساً تراتُبياً يعطي الذات التي تتبنَّاهما مكانة عليا، لتبدو وكأنها تتأمَّل العالم من خارجه. إنَّها الذات التي تمثِّل نقطة الأصل، حسب منطق ديكارت في هندسته التحليلية، فهي عارفة بكل شيء، ومتعالية

عن كل شيء. إذاً، ليس الاستعلاء شيئاً عارضاً يمكن اجتثاثه من التفكير الفلسفي المتمسِّك بمزاعم الموضوعية والعالمية والكونية، بل هو عنصر مكِّون له ولازم لمذاهبه الكبرى، وإن جاهدت للانعتاق من أسر الميتافيزياء، أو حاولت إعادة تأسيسها كما فعلت فلسفة كانط النقديَّة.

جِرمي بنثام: مخطَّطاتٌ استعماريَّة

في فترة صعود بريطانيا اقتصادياً وسياسياً وعسكرياً، عاش الفيلسوف الإنجليزي جِرمي بنثام (Jeremy Bentham 1748- 1832) وشهد أيضاً نجاح الثورة الفرنسية فتحمَّس لمبادئها وساندها، ومن الناحية الفلسفية تأثَّر بعددٍ من مفكِّري وطنه، مثل: جون لوك وديفيد هيوم وآدم سميث. وتأثَّر بفكرة التجريبيين القائلة بأنَّ الحواس هي مصدر المعرفة، وأنَّ ما يقبل التجربة والتحقُّق هو الذي يكون أكثر صحَّة. واعتبر أنَّ اللغة، من حيث هي كلمات وقضايا، تمثِّل وسيلة نقل المعرفة، ولذا؛ يجب أن تكون دقيقة وتصف أشياء حقيقية. وقال إنَّ أحكاماً مثل: صحيح وخطأ يجب أن تكون قابلة للتحقُّق منها، وإنَّ أحكاماً أخلاقية مثل: حسن وواجب يجب أن تشير إلى وقائع بعينها. وعلى هذا الأساس، استبعد القضايا الدينية من نطاق المعرفة لإنَّها تصدر عن تصوُّرات غير قابلة للاختبار. حاول بنثام أن يطبِّق على الفلسفة الأخلاقية مبدأ أنَّ ما يقبل الملاحظة هو الذي يصلح أن يكون موضوع معرفة، لأنَّه يمكن أن يُحكَم عليه بطريقة دقيقة. ولأنَّه كان معنيّاً بالتشريعات والقوانين؛ تركَّزت أفكاره حول معيار الحكم على الأفعال الإنسانية من جهة عمومية أخلاقيتها، أي من حيث ما يترتَّب عليها من نتائج بالنسبة إلى المجتمع.

لقد دار جدال طويل حول مدى كفاية التعريف المبسّط الذي يُقدَّم عادة لمذهب المنفعة عند بنثام، والذي يُلخَّص في جملة تقول: يكون الفعل صحيحاً من الناحية الأخلاقية إن كان يتضمَّن أكبر منفعة ممكنة لأكبر عدد من الناس.

ومن الواضح أنَّ بعض الأفعال قد تتضمَّن منفعة كبرى للعدد الأكبر ومع ذلك لا يمكن الحُكم بأنَّها خيرٌ، منها مثلاً الحالة التي تكون فيها طبيعة الضرر الذي سيلحق بالجماعة القليلة، أعظم أثراً من الخير الذي ستحصل عليه الجماعة الأكبر. ولأنَّ تقييم الأفعال الأخلاقية يتطلَّب حساباً دقيقاً للمتغيِّرات، وضع مذهب المنفعة اعتباراً لنوع النتائج المترتِّبة على الفعل، فلم يحكم على أخلاقيَّتها من الناحية الكمِّية فقط.

في الفترة القريبة حلَّ معيار النتيجة محلَّ معيار المنفعة لدى أنصار هذا التوجُّه الفلسفي، فصارت الصحَّة الأخلاقية للفعل تتحدَّد بنتيجته الكلية، لا بالفروق الكمِّية بين الجماعات. وبما أنَّ مذهب المنفعة يقع ضمن الدائرة الواسعة لجملة المذاهب والتيَّارات الفلسفية التي تُجمَع تحت اسم "العواقبيَّة" (consequentialism)، وهي الاتجاهات التي تتحدَّد فيها صحَّة الأفعال بما يترتَّب عليها من عواقب أو نتائج؛ فإنَّ التركيز دائماً ينصبُّ على ما يبرِّر الفعل من حيث أثره على الطرفين: المستفيد والخاسر. ولهذا، يعدُّ مبدأ خفض الضرر مُهمَّاً في هذه الاتجاهات الفلسفية. يقرِّر مبدأ خفض الضرر أنَّ مصلحة المجتمع ككل، الذي ضمنه تتحقَّق مصلحة الجماعة المستفيدة؛ تتطلَّب مراعاة التقليل من عدد الذين يُحتمل تضرُّرهم من الفعل المعيَّن، بقدر الإمكان. وهو مبدأ شامل يسعى لتحقيق مصلحة الكل، لا الجماعة المتضرِّرة وحدها، وهو يقود في حالات معيَّنة إلى منع القيام بفعل يتضمَّن مصلحة الجماعة إذا كان المستفيدون في البداية قد يتضرِّرون لاحقاً من فعلٍ يترتَّب على الأول.

إنَّ هذا النوع من المحاذير، المتعلِّقة بمقارنة الكمِّ وتقايُس النوع وخفض الضرر، مكمِّلٌ للمنهج الذي يحكُم التفكير السياسي والاجتماعي عند بنثام، وبالتالي فهو لا يستخدم مبدأ المنفعة القصوى بطريقة ميكانيكيَّة، كما يُعتقَد. إنَّ نتيجة القيام بفعل، أو اتِّخاذ قرار معيَّن، هي دائماً محصَّلة عدد من المتغيِّرات، ونتاج جملة تأثيراتها اللاحقة. وهذا يعني في النظرية السياسية والاجتماعية

لبنثام أنَّ النتائج يجب أن تُحسَب مسبقاً، فأساس هذا المذهب أن يُنظِّم المجتمع وتخطِّط سياساته وفق تفكير عقلاني خالص.

إن كان التنبؤ يسبق وضع السياسات واتخاذ القرارات، فلا بدَّ أن يعقبها ما يحفِّز تحقيق هدفها. ومبدأ التعويض، أي مقابلة كل فعل بما يستحقه من ثواب أو عقاب، يُعدُّ مهماً لتصحيح طرق حساب عواقب الأفعال وإضفاء مزيد من العقلانية عليها. وهذا المبدأ يتَّخذ أهمية كبيرة في النظام القانوني عند بنثام، لأنَّ العقوبات تحقِّق مصلحة الجماعة عن طريق إلحاق ضرر بمخالفي القانون، الذي غرضه أن يصون حقوق المجتمع ككل.

كان لمبدأ عقلانية الحساب عند بنثام نتائج متقدِّمة على زمنه، فقد رفض أن تُوقع على القاتل عقوبة الإعدام، لأنَّ الغني يمكنه أن يدفع تعويضاً لأهل المقتول ويتجنّب العقوبة، فيقع العقاب على الفقراء أكثر من الأغنياء. هذا بالأضافة إلى أنَّ خطأ القاضي، الذي هو شيء وارد في تطبيق القانون، يكون غير قابل للمعالجة بعد تنفيذ الإعدام. بمثل هذا النوع من الدفع العقلاني، شكَّل مذهب المنفعة تطوُّراً واضحاً في مجال القوانين والعقوبات في زمنه.

عند بنثام يرتبط النظام الاجتماعي والحقوق المدنية بالعقوبات ارتباطاً قويّاً، فهو يضع شرطين لعقلانية العقوبة: الأول أن تُطبَّق بناءً على مقدار الضرر الذي أحدثته الجريمة، والثاني أن تتناسب مع الضرر الذي تلحقه بالمخطئ. والتزاماً بالمبدأ الأول، رفض بنثام إدراج الأفعال الجنسية التي تحدث بالتراضي تحت طائلة قوانين العقوبات. وقد ساهم انشغاله بتشريع القوانين في أن ينتقل بتفكيره إلى مجال تنفيذها، فقدَّم مساهمات مُهمَّة في مجال إضفاء العقلانية على مؤسَّسات العقاب، وارتبط مذهبه بالتنظير للكيفية التي تحدِّد بها مؤسَّسات السُلطة القدر المعيَّن من السيطرة الذي يتناسب مع حاجة المجتمع لتسيير نظامه.

لم تقتصر مساهمة بنثام على إصلاح القوانين الجنائية، فعمل من أجل إصلاح المؤسسات العقابية نفسها بأن صمَّم السجن الذي سُمِّى (البانُبتكون) (the panopticon). وهو بناء في هيئة دائرية يتيح لقوة تقيم في برج يتوسَّط الفناء مراقبة السجناء الذين تتوزَّع غرفهم حوله على محيط السجن. وبهذه الطريقة يُودِّى السجن وظيفة الرقابة بطريقة أكثر دقَّة وأمناً، مقارنة بالسجن رباعي الشكل. ويتميَّز هذا التصميم بأنَّ حارساً واحداً يستطيع مراقبة مئات السجناء، بينما لا يستطيع السجناء معرفة موضع الحارس. ولقد شكَّل هذا التصميم نقلة حقَّقت عقلانية الرقابة لأنه رفع كفاءة إدارة المؤسَّسة في ذات الوقت الذي خفض فيه جهد إدارتها وكُلفتها المالية.

جاءت مساهمة بنثام هذه في وقت كانت قد تصاعدت فيه الحاجة إلى التخلُّص من العنف المكشوف في المؤسسات العقابية، وازدادت فيه ضرورة إعطاء السيطرة شكلاً خفيَّاً وملطَّفاً لا يُدرَك مباشرة. فحسب رأي ميشيل فوكو، مرَّت عملية تسكين العنف في المجتمع الأوروبي الحديث بمراحل عدَّة، كانت الأولى هي التخلُّص من نوع العقاب الذي يفضح عنف السلطة وقسوتها. وحول ذلك كتب فوكو:

> **"في الميكانزمات الحديثة للعدالة الجنائية يبقى شيء من أثر التعذيب، أثر لم يُقض عليه نهائياً بعد. لكنه جرى تغليفه بشكل متزايد من طرف النظام الذي له طبيعة عقابية"**[1].

في مستهلِّ الحداثة، تحوَّلت تقنيات العقاب التي كانت تمارسها السلطات من إظهار العنف القائم على التعذيب إلى بثِّ تقنيات الضبط الذاتي في المجتمع، التي تقوم على سلطة متبنَّاة داخلياً، فلم تعد هناك حاجة لعنف

---

1 Clements, Justin: Bentham, Tortire, Modernity, *Cogent Arts & Humanities*, vol.4 (2017), 1-14. P. 6.

جسدي لأنَّ جاهزية العقاب للانبثاق في أية لحظة أصبحت توحي بها مؤسساته المنتصبة في الساحات العامة، لتذكِّر المجتمع بأنَّ قوة العقاب حاضرة في كل حين. عن هذه المرحلة كتب فوكو:

"اتَّجه العقاب ليصبح الجزء الأكثر خفاءً في العملية الجزائية، مما أدَّى إلى عدة نتائج: [فهو] لم يعد ضمن مجال الرؤية والمشاهدة شبه اليومية بل أصبح داخلاً في مجال الوعي المجرَّد. وأصبحت فاعليته تُعزى إلى حتميته لا إلى شدّته المرئية؛ وأصبح التأكُّد من حتمية العقوبة هو الذي يجب أن يردع عن الجريمة، لا المسرح الكريه. لقد غيَّر الميكانيك النموذجي للقصاص دواليبه"[2].

إن كانت حتمية العقاب قد صارت بديلاً لمسرح العنف في المجتمع الأوروبي الحديث؛ فإنَّ الحضور العلني للمؤسسة العقابية صار الشرط المهم لإثبات تلك الحتمية. وليضمن بنثام لمؤسسات العقاب استيفاء هذا الحضور وضع تصميماً للبانُبتكون يتوافق مع كل المؤسسات التي تمارس الرقابة، مثل: المدرسة والمستشفى والمصنع. وهو تصميم يتيح للسلطة اشتغالاً أوتوماتيكياً يجعلها مستقلَّة عن الشخص الذي يمارسها، وينزع عنها طابع الفردية لتتخذ صورة آلية اجتماعية. ولأنَّ مبنى البانُبتكون يمنع النزيل عن مشاهدة الرقيب بينما يتيح للرقيب تتبع حركة النزيل؛ فإنه:

"يولِّد آلياً عبودية حقَّة من علاقة وهمية، بحيث تنتفي ضرورة اللجوء إلى وسائل القوة لإكراه المحكوم على السلوك الحسن، والمجنون على الهدوء، والعامل على العمل، والتلميذ على الاجتهاد، والمريض على التقيُّد بالوصفات"[3].

---

2 ميشيل فوكو: **المراقبة والمعاقبة: ولادة السجن**، ترجمة علي مقلد، (بيروت: مركز الانماء القومي، 1990). ص 52.

3 المرجع السابق، ص 211.

الشيء الذي يرجِّح أنَّ بنثام كان يوظِّف العقلانية في مجال تلطيف أشكال العنف ليتيح له أن يتمتَّع بقبول يحقِّق له حضور دائم؛ هو أنَّه كان من أوائل الفلاسفة الذين طرحوا للنقاش معقولية ممارسة التعذيب، الذي كان يستمد شرعيته من الدِّين حتى ذلك الوقت. في مناقشته للجرائم محتملة الوقوع، تساءل بنثام عن جدوى التعذيب لانتزاع معلومات من شخص بوسعه الكشف عن جريمة على وشك الحدوث، ومدى شرعية تعذيبه إن كانت المعلومات التي ستُنتَزع منه سوف تُنقذ أرواح بعض ضحايا تلك الجريمة التي ستقع. إنَّ بنثام يفكِّر هنا في نفس الإتِّجاه الذي يقوِّي السلطة على حساب المجتمع، فالبانُبتكون يحقِّق للسلطة نظام رقابة لا يمكن مراقبته، وتطوير نظامٍ يُبطل الجرائم قبل وقوعها يجعل المراقبة تشمل كل أفراد المجتمع بوصفهم مجرمين محتملين. إنَّ النوع المعاصر من العنف الدولي الذي تمارسه دول الغرب تحت مسمَّى "الضربات الاستباقية" هو نتاج هذا النوع من الفكر التبريري الذي يرى أنَّ امكانية التنبؤ بخطر السلوك تستوجب ردْعه قبل حدوثه، وهو يقود إلى سلوك إجرامي عندما يصدر عن وسواس بخطر مرتقب يصدر عن الآخرين.

عندما انتقد ميشيل فوكو مساهمة بنثام في تطوير وسائل المراقبة بابتكار البانُبتكون، دافع بعض الكتَّاب المعاصرين عن بنثام بقولهم إنَّ فوكو يرى أن المراقبة تُمارَس فقط من أجل الحدّ من حرية الأفراد، مع أنها تخدم عدداً من المهام التي تستهدف مصلحة المجتمع. ويرون أنَّ المراقبة تفيد النزلاء أنفسهم، فمتابعة أداء بعض الأقسام الإدارية داخل السجون، مثل الأقسام المعنية بنظافة المباني وصحَّة النزلاء وتوفير احتياجاتهم، تمثِّل جزءاً من عملية المراقبة وضبط العمل. كما أن العائد من خفض تكاليف طرق المراقبة التقليدية يمكن أن يُوجَّه لزيادة الإنفاق على بيئة السجن، أو تدريب النزلاء على مهن تمنع رجوعهم إلى الجريمة. ويرى هؤلاء أنَّ مساهمة بنثام شكَّلت جهداً إصلاحياً كان

مطلوباً في زمنه، لأنها تصب في "الغاية الكليَّة" للأفعال، التي كان بنثام يركِّز عليها كثيراً وسعى لتضمينها في تصميمه للبانُبتكون، الذي يُجرِّد النزلاء من حريتهم دون أن يمنعهم حقوقهم الأخرى. ويضيف المدافعون عن بنثام، أنَّه لم يستهدف رفع كفاءة أجهزة المراقبة وحدها، لأنَّه سعى أيضاً لرفع قدرة مؤسسات المجتمع المدني على مراقبة السلطة.

ليقلِّل من احتمال انتهاك حقوق نزلاء السجون، أضاف بنثام إلى تشريعاته حقَّ ممثِّلي الشعب في مراقبة الطرق التي تدير بها السلطة سجونها. وهذا يتفق مع نظريته السياسية التي تعطي السيادة للسلطة التشريعية لتحدِّد ما يجب أن يُطاع، وبالتالي، تحدِّد القدر الذي تخضع به الجماعة للقانون. ومن الجهة الأخرى جعل الشعب قوة رقابية على السلطة، فهو يحدِّد متى يطيع أو يعصي التشريعات. في فلسفة بنثام ليست السلطة مطلقة ولكنها مقيّدة بعلاقة تفاعلية بين الشعب والمشرِّع، ومؤسَّساتها تخضع لما سمَّاه بنثام (محكمة الراي العام) (public opinion tribunal)، ويقصد بها مجموع وجهات النظر المتداوَلة في المجتمع والتي تناقش حدود التشريعات والسلطة. وهذا الدور السياسي والاجتماعي المُعطى لحوار عام يُدار على أسس عقلانية، يمكن وصفه بأنَّه كان تصوُّراً مبكِّراً للدور الذي يلعبه في الوقت الحاضر ما يسمَّى المجال العام. فمثلما ربط هابرماس فاعلية النقاشات المفتوحة بظهور الصحافة وساحات تداوُل المعلومات التي تؤدِّي إلى تطوير رأي عام، ربطها بنثام بحرية الصحافة والعملية التي سمَّاها: فتح إرشيف المعلومات. وهدَفَ من ذلك إلى تقليل تدخُّل مؤسسات السلطة في مجال الفعل السياسي، والحدِّ من تحكُّمِها بالجماعات المختلفة، بما فيها نزلاء المؤسَّسات العقابية.

مع ذلك، يبقى في نقد فوكو لمساهمة بنثام في مجال ترسيخ السيطرة قدر من الصحَّة. فعندما توصَّل بنثام إلى تصميم البانُبتكون روَّج له لكي تستخدمه

جميع المؤسَّسات التي تتطلَّب مراقبة المتواجدين فيها مثل المؤسسات التعليمية والإنتاجية. وهذا يوضِّح أنَّه لم يستهدف فقط تمكين سلطات المراقبة المختلفة من أداء وظائفها ورفع فاعليتها، وإنَّما استهدف نشر الرقابة في جسد المجتمع بحيث تعمل وفق نظام متَّسق يتَّصف بالكفاءة والاقتصاد، ويمنح السلطة هويَّة موحَّدة[4].

تكمن أهمِّية الهويَّة الموحَّدة للسلطة في أنَّها تتكفَّل بتقديمها في صورة قوَّة موضوعية منفصلة عن المجتمع، تراقبه من الخارج. وهذا يعارض دعوة بنثام إلى التقليل من سلطة مؤسسات الدولة على المجتمع المدني وإرخاء قبضتها. وهذا يتجسَّد في أنَّ ميزة التصميم الدائري للبانُبتكون، وهي التعتيم على موقع المراقِبين، كانت تهدف إلى أن تخفي عن المجتمع الطريقة التي تعمل بها السلطة. لقد كان بنثام من أوائل الفلاسفة الذين توصَّلوا إلى أنَّ عقلنة السلطة تعني تخليصها من شكلها الصارم وحضورها المرئي، فتزودها بآليات خفيَّة تسمح بتسرُّبها إلى مختلف مؤسَّسات المجتمع، لتصبح فاعلة فيه دون أن تُلاحَظ.

مثلما يوجد عنصر مشترك بين تفكير بنثام ومبدأ تمكين السلطة، كذلك يوجد عنصر مشترك بين مذهبه في المنفعة والفكر الاستعماري، وهو فكرة الإكثار من العائد. فمذهب المنفعة يستهدف تحصيل القدر الأكبر من الخير للعدد الأكبر من الناس؛ وقد عبّر الفكر الاستعماري عن هذا المبدأ بفكرة: القدر الأكبر من الأرض للعدد الأكبر من الأوروبيين. بما أنَّ كلمة الناس، أو الإنسان، كانت تعني عند مفكري الاستعمار وفلاسفته: الأوروبيين. وربما نتيجة لهذا التطابق بين فكر المنفعة وأيديولوجيا الاستعمار اهتمَّ بنثام بقوة الدولة. وهو اهتمام قاده في النهاية إلى السير على خطى أسلافه من الفلاسفة الإنجليز،

4 Bentham, Jeremy; *On Government,* (Oxford: Oxford University Press, 1891). P. 9.

فشارك في وضع وتطوير سياسات السيطرة على المستعمرات وتنظيمها وإدارتها بطريقة تتيح لبريطانيا حل مشكلاتها، وكان من بين تلك المشكلات ارتفاع نفقات نقل نزلاء السجون البريطانية إلى المستعمرات. فلأن مراقبة النزلاء وإعاشتهم كانت ذات كلفة مرتفعة بالنسبة إلى الحكومة البريطانية؛ درَجَت على إفراغ السجون من المجرمين بنقلهم إلى مستعمراتها في قارَّتي أميركا وأستراليا. اعترض بنثام على ذلك بأنَّ استبعاد المجرمين من أوطانهم يخرجهم عن المجتمع الذي يجب أن يبقوا داخله ليحقِّق العقاب وظيفته الاجتماعية بالنسبة إلى الطرفين، الجاني والمجني عليه. فلا بدَّ للسجون من أن تعمل كمنبِّه مستمر للمجتمع بأنَّ القانون حاضرٌ، لأنَّ فلسفة بنثام النفعية تُركِّز على العائد الاجتماعي من العقاب، لا على العقاب في ذاته أو تأديب الجاني.

من حيث نظرته إلى عقلانية القوانين في عمومها، ينتقل مذهب المنفعة إلى مستوى أكثر دقَّة يتضمَّن قدراً أعلى من التركيب كلما طُبِّق على مجتمعات أوسع. فعلى مستوى المجتمع العالمي، تتطلّب السياسات الخارجية لكل دولة عقلانية أكثر تعقيداً، لأنَّ المصلحة العالمية لا تتحدَّد وفق المعايير الخاصة بقوميات معينة، وإنَّما وفق تعدُّد الإرادات السياسية التي تمثِّل أُمم العالم المختلفة. لقد رأى بنثام أنَّ مبادئ الثورة الفرنسية وحقوق الإنسان مجرَّد شعارات ميتافيزيائية من المستحيل تطبيقها، لأنَّه كان يرى أنَّ القوانين تنبني على الأوضاع الملموسة للمجتمعات، لا على التجريدات العقلية. فقال إنَّ شعارات الثورة مجرَّد صيغ لغوية لا يمكن أن تُترجم واقعياً، لأنَّ المساواة التامَّة بين البشر غير ممكنة.

امتداداً لتبنِّيه معيار مصلحة الأغلبية، انتقد بنثام الحكم الاستعماري لأنَّه يرجِّح مصلحة الأقليِّة على مصالح الأغلبية، ففي رسالة وجَّهها إلى حكومة فرنسا بعد الثورة طالبها بالانسحاب من مستعمراتها في الأميركتين. ومن هنا لقي فكره اهتماماً من بعض المعنِيين بنقد علاقة الفلسفة بالسيطرة، خاصة

في المجال السياسي، فقد ربط روبرت يونغ بين رسالة بنثام للفرنسيين وإعلان حقوق الإنسان، قائلاً:

"لقد حوَّل منشور بنثام إعلان الاستقلال الأمريكي إلى عقيدة للتحرُّر الاستعماري؛ أمّا وقد كان الفرنسيون أنفسهم قد تبنُّوا خطاب الحقوق الشاملة، فلم يعد بمقدورهم أن يبقوا بشكل متَّسق عملاءَ للسلطة الاستعمارية. إنَّ حقوق الإنسان قابلة للتطبيق بالقدر نفسه، لا على النساء فحسب، بل على المجتمعات المستعمَرة أيضاً. ومنذ الآن فصاعداً سوف تشكِّل مفاهيم المساواة والحرية وحقوق الإنسان وتقرير المصير القومي، التبرير والأساس بالذات للكفاح المناهض للاستعمار"[5].

يجعل يونغ من بنثام مناضلاً ضد الاستعمار ومدافعاً عن حقوق الإنسان، بينما يكشف النصّ الذي وجّهه بنثام إلى الفرنسيين عن حقيقة مغايرة تماماً. في رسالته تلك طالَبَ بنثام الفرنسيين بتحرير مستعمراتهم البعيدة، وليس جميع المستعمرات، وذلك بعد أن ذكَّرَهم بشعارات ثورتهم التي نادت بالحرية والمساواة والإخاء، وتساءل عن علاقة شعارات الثورة بما كان يجري في مستعمرات فرنسا من اضطهاد لشعوبها، فكتب:

"سأبدأ بالعدالة؛ إنَّها تحتل مقدِّمة تفكيركم. هل لكم أن تعلموا أنَّ السؤال محسوم مسبقاً؟ وأنَّكم أنتم على الأقل، الذين حسمتموه ضد أنفسكم؟ إنَّكم تمارسون الاستبداد، تمارسونه في عمومه إن لم يكن في تفاصيله. إنَّكم تجيزون إخضاع أمة لأخرى: وقد سمَّيتموه استعباداً. وبخصوص علاقة بريطانيا بمستعمراتها فقد حكمتم ضدها، هل نسيتم بسرعة ذلك الحكم؟ هل نسيتم بسرعة المدرسة التي تلقَّيتم فيها خبرتكم في مجال الحرية؟ لقد اخترتم حكومتكم، فلماذا لا يختار الآخرون حكوماتهم، هل أنتم جادُّون في أنَّكم تريدون أن تحكموا العالم، وتسمُّون ذلك (الحرية)؟ وماذا عن حقوق البشر؟ رفاقي المواطنين، هل لديكم معياران؟"[6].

---

5 روبرت يونغ: **ما بعد الكولونيالية**، ترجمة عدنان حسن، (سوريا: دار الحوار، 2018). ص 158.

6 Bentham, Jeremy: *Emancipate Your Colonies: Addressed to the National Convention of France,* (London: Robert Heward, 1830). pp. 2-3.

هذه العبارات التي تتضح بالدفاع عن المساواة والعدالة توحي بأنَّ بنثام كان يدافع عن حرِّية مواطني المستعمرات، لكن الأمر لم يكن كذلك لأنه كان يدافع عن حق الأوروبيين في أن يستقلُّوا بحكم المستعمرات وفصلها عن دولهم الأوروبية، التي ظلَّت تحكم المستعمرات وغُزاتها الذين استوطنوها، على السواء. وعلى وجه التحديد كان يدافع عن استقلال الأوروبيين الذين استوطنوا أميركا اللاتينية، وعن حقّهم في أن ينفردوا بحكمها، مثلما استقلَّ أوروبيُّو الولايات المتَّحدة وكندا بحكُم أميركا الشمالية عن وطنهم الأم بريطانيا، بعد ما سُمِّى "حرب الاستقلال". وهذا لا يجعل من بنثام مدافعاً عن حرية الشعوب بقدر ما يدينه بالتمييز بين الأوروبيين وشعوب المستعمرات، لأنَّه أعطى مستوطِني أميركا من الأوروبيين حق أنَّ يستقلُّوا عن قارتهم الأم ليحكموا شعوب البلاد التي غزتها.

لم يتحدَّث بنثام في رسالته عن حقِّ شعوب الأميركتين في الاستقلال عن مستعمِريهم وهم أصحاب الحق الأصيل فيه، لا المستوطِنون الأوروبيون. وهو لا يشير إلى حق شعب الهند في الاستقلال، الذي كانت بريطانيا تخضعه لحكمها بعنف قاس. يندرج فكر بنثام في إطار إستراتيجية استعمارية ليبرالية تنشيء دولاً متعدِّدة خارج أوروبا يحكمها مستوطِنون أوروبيون، لقطع الطريق على نشوب ثورات وطنية قد تحقِّق بها شعوب المستعمرات استقلالاً عن الأوروبيين، فوراء انحيازه الظاهري للتحرُّر يكمُن انحيازه لسيطرة الأوروبين على العالم. ورغم أنَّه أدان ظُلم الفرنسيين للآخرين في وقت ثاروا فيه من أجل حرِّيتهم، وتساءلَ مستنكراً: هل لديكم معياران؟ رغم هذا، استخدم بنثام معيارين عندما دافع عن استمرار المستوطنين الأوروبيين في احتلال أراضي غيرهم منكراً ذلك على الفرنسيين، ومن الجهة الأخرى تجاهل حقَّ المواطنين الأصليِّين في الاستقلال.

يظهر دعم بنثام الواضح للفكر الاستعماري في عدد من المواقف الأخرى. منها مدحه لجون ستيوارت مِل الذي كان يدافع عن حق بريطانيا في التوسُّع الخارجي، فافتخَرَ بأنَّ تلميذه يطوِّر فلسفة المنفعة ليكون من الممكن تطبيقها في حكم بريطانيا للهند. وكون أنَّ بنثام ميَّز بين مطالبة المستوطنين الأوروبيين بالاستقلال عن فرنسا وبريطانيا، ومطالبة المواطنين الأصليين بالاستقلال عنهما، فجعل الأول شرعياً ولم يجعل الثاني كذلك؛ فإنَّ هذا يوضح أنَّه يوزِّع حق الاستقلال على أساس عنصري دون أن يرى في ذلك انتهاك للحقوق. وهذا ما كان يعنيه سارتر حين قال إنَّ المستعمِر عنصري، بالضرورة.

السؤال المهم، هو لماذا رأى بنثام، الذي أقام مذهبه على عقلانية النتائج، أنَّ إستعمار الأوروبيين لأوروبيين آخرين يعارض العدالة وحقوق الإنسان، بينما لم يرَ في استعمار الأوروبيين للشعوب الأخرى نقضاً للعدالة والحقوق؟ كيف توافَقَت عقلانية بنثام مع ازدواجية المعايير التي أدانها عند الفرنسيين؟ الإجابة هي أنَّ بنثام حين كان يتحدث عن الإنسان إنَّما كان يقصد الأوروبي فقط. وكان هذا واضحاً منذ البداية حين جعل عنوان رسالته إلى الفرنسيين: "حرِّروا مستعمراتكم البعيدة"، حيث كان يقصد بكلمة "البعيدة" مستعمرات أميركا التي يريد المستوطنون الأوروبيون الانفراد بحكمها، لا مستعمرات آسيا وأفريقيا القريبتين من أوروبا، والتي كان مواطنوها أيضاً يريدون الاستقلال عن فرنسا. وبنثام يدافع عن الاستعمار، وإن كان لأراضٍ بعيدة، عندما يتعلَّق الأمر بالمناطق التي غزتها بريطانيا، لمجرَّد أنَّها وطنه، فقد سعى بنفسه إلى تأسيس مستعمرات بريطانية دائمة في أستراليا.

عارض بنثام في وقت مبكِّر من حياته إنشاء مستعمَرة جنوب وِلز الجديدة (New South Wales)، التي أقامها البريطانيون في استراليا كمستعمرة عقابية

يُرحَّل إليها نزلاء السجون البريطانية، وانطلقت معارضته من رفضه لإفراغ السجون البريطانية وليس من رفضه لإنشاء المستعمرات. ولكنه خطَّطَ بعد ذلك لإنشاء مستعمرة في نفس المكان محاولاً تطبيق أفكاره حول اصلاح المجتمع البريطاني. في سنة 1831م تقدَّم بنثام بمشروع للحكومة البريطانية تضمّن خطة لتنظيم تلك المنطقة، وسمَّى مخطَّطه الاستعماري ذاك: مقترح شركة الاستعمار (Colonization Company Proposal). وكان بمثابة تعليق على مقترح تقدَّمت به مؤسسة بريطانية تُسمَّى الجمعية الوطنية للاستعمار، وجاء بعنوان (مقترح لحكومة معاليه لتأسيس مستعمرة في الساحل الجنوبي لأستراليا). وهنا، حيث خاض بنثام منافسة مع المؤسسات الاستعمارية الرأسمالية من أجل الفوز بفرصة بناء مستعمرة كاملة في أرض هي ملك لشعوب استراليا، ووظَّف أفكاره الفلسفية لكسب المنافسة؛ هنا تُفتَضح مشاركة بنثام الصريحة في المشروع الأوروبي لغزو العالم.

حول العلاقة المتينة بين صعود الليبرالية ونمو التوسُّع الإمبراطوري للدول الأوروبية، يرى باحث معاصر أنَّ الأفكار التي طرحها فلاسفة الليبرالية في مجال الاقتصاد السياسي ساهمت في تصوير سياسة الإمبراطورية البريطانية بأنَّها تقوم على الحريات والديموقراطية. وبواسطة أفكار فلاسفة مثل بنثام وستيوارت مِل وإدوارد ويكفيلد (Edward Gibbon Wakefield: 1796-1862) الذي تبنَّى بعض أفكار آدم سميث؛ بدأت محاولات حل مشكلة فائض العمالة البريطانية، التي كانت قد نتجت عن عملية فصل قوَّة العمل عن أدوات الإنتاج. وهي العملية التي سمَّاها ماركس "التراكم الأوَّلي لرأس المال"، وتحوَّل بموجبها بعض الحِرَفيين وصغار الصناعيين إلى عمَّال في المصانع.

لقد أدرك الفلاسفة الليبراليون في ذلك الوقت أنَّ تطوُّر المشروع الرأسمالي في أوروبا يتطلَّب الاستمرار في خلق مزيد من قوة العمل الفائض عن حاجة

السوق، ولم يكن أمام بريطانيا حل آخر سوى إفراغ تلك القوة في الخارج بتوسيع نطاق الغزو وتهجير العمَّال البريطانيين إلى المستعمرات ليستوطنوها. وكان ويكفيلد أكثر مفكِّري الليبرالية إدراكاً لذلك، فلم يختلف مع ماركس في ملاحظاته حول أوضاع الطبقة العاملة المزرية في ظل الرأسمالية، ووافقه في أنَّها تعيش وضعاً متدنِّياً وتبيع قوة عملها بسعرٍ بخسٍ لصالح الرأسماليين، لكنه اختلف معه في الحل الذي اقترحه لعلاج المشكلة. بوصفه ليبرالياً، رأى ويكفيلد أنَّ تلك الوضعية إمَّا أن يترتَّب عليها تزايُد تدهور أوضاع العمال حتى تفقد الرأسمالية قدرتها على الإنتاج، أو أن تحدث ثورة يدمّر فيها العمال الطبقة الرأسمالية.

تجنُّباً لهذين الاحتمالين وضع ويكفيلد نظريته التي سمَّاها "الاستعمار النظامي" (systematic colonization) لمعالجة مشكلات الاقتصاد البريطاني. ومضمونها أنَّ تدهور أوضاع الطبقة العاملة البريطانية ضرورة مؤقتة، لأنَّ تقدُّم اقتصاد بريطانيا ونمو ثروتها يعودان إلى خاصِّية تركُّز رأس المال ووفرة العمل. ولأنَّ الرأسمالي يسعى للربح والعامل يسعى للأجر، فإنَّ الاقتصاد سيتدهور لو قُسِّمت الثروة بالتساوي بين الطرفين، ليس فقط لأنَّ دافع الطرفين للإنتاج سيتراجع ولكن لأنَّ الأعمال التي تتطلَّب رأسمالاً ثابتاً وأيدٍ عاملة عديدة لن تجد من يقوم بها، حسب رأي ويكفيلد الذي توصَّل من هذا إلى ضرورة الحفاظ على تنوُّع مجالات العمل بفتح المستعمرات أمامها[7].

لقد صارت هذه النظرية مؤثِّرة في ذلك الوقت لأنَّه كان قد ساد لدى مفكِّري الاقتصاد الأوروبي الكلاسيكي اعتقادٌ بأنَّ كمِّية رأس المال هي التي تحدِّد مقدار التجارة التي يمكن لبلد ما أن يديرها، فكان رأس المال هو الذي يحدِّد لديهم ثروات الأمم. ورأى آدم سميث أنَّ المستعمرات تعمل على إفراِغ أوروبا تدريجيَّاً

7 Sammel, Bernard: The Philosophic Radicals and Colonialism, *The Journal of Economic History*, vol. 21, no. 4 (Dec. 1961), 513-525. P.517.

من رأس المال الذي يدور فيها، وبذلك تعرِّض اقتصادها للانهيار[8]. ومثله أيضاً، ظل بنثام يعتقد بأولويَّة تأثير رأس المال على تجارة واقتصاد بريطانيا حتى فترة متأخِّرة من حياته، لكن ويكفيلد استطاع أن يقنعه عبر مراسلات مستمرَّة جرت بينهما بأنَّ الأسواق هي العامل المؤثِّر في حجم تجارة الأمم، لا رأس المال، فتغيَّر موقف بنثام. واليوم يرى باحثون في تاريخ الفكر الاقتصادي الأوروبي أن التحوُّل الحاسم في مساره جاء مع مساهمة ويكفيلد التي نقلت اهتمام علماء الاقتصاد من رأس المال إلى الأسواق. فبعده تركَّز نقاشهم حول الشروط التي يجب على الاقتصاديين مراعاتها لإنجاح ارتباط السوق الداخلي بأسواق المستعمرات ليخدُم ذلك الارتباط تحقيق استعمار نظامي[9].

تحت تأثير ويكفيلد تبنَّى بنثام تصوُّراً جديداً لنظام استعماري يتمتَّع فيه الأوروبيون بالحرية والديمقراطية، وتدعمه الحكومة البريطانية بتخطيط سياسي ونظام إداري منضبط، فتشارَكَ ويكفيلد وبنثام مَهمَّة تطوير النظام الاستعماري البريطاني. وبما أنَّ بنثام ظل يميِّز بين الأوروبيين والشعوب الأخرى، كان طبيعياً أن ينعكس ذلك على نظرته للجوانب التي تتناول علاقة بريطانيا بمستعمراتها. ولأنَّه كان معنياً بالتشريعات وقوانين العقوبات عالج قضاياها بطريقة تحمل إشارت ضمنية إلى تمييزه بين فضائين أوروبي وغير أوروبي. والتعرُّف على تضمينات التمييز لدى بنثام في فلسفة القانون يتطلَّب التعرُّف على تصوُّره للعقوبات.

8 نشأ موقف آدم سميث، المعارض لتوسع بريطانيا في المستعمرات، في سياق عنايته بمصالح بريطانيا معتمداً على فكرة الأثر السالب للمستعمرات على التجارة البريطانية. من أجل مناقشة موسعة لرأيه هذا وموقفه من النشاط الاستعماري عامة، انظر:

Williams, David: Adam Smith and Colonialism, *Journal of International Political Theory*, vol. 3 (2014), 3283- 3301.

9 Kittrel, Edward: Bentham and Wakefield, *Economic Inquiry,* vol. 4, no. 1 (September 1965), 28- 46.

في فصل بعنوان (كُلفة العقاب)، شرح بنثام توظيف مذهب المنفعة في مجال العقاب، فقال إنَّه يتأسَّس على فهمه بوصفه نظاماً اقتصادياً. ولخَّص معنى ذلك بقوله: "حين نقول إنَّ العقاب اقتصادي، فهذا يعني أنَّنا نستخدم فيه لغة العقل والحساب". وأوضح تبعات ذلك بالنسبة إلى العقاب، عندما كتب:

"ينبغي أن نقول عن عقاب معيَّن إنَّه اقتصادي عندما يتحقَّق الأثر المطلوب بأدنى قدر من المعاناة. ونقول إنَّه أكثر كلفة عندما يُنتِج شراً أكثر من الخير، أو عندما يكون من الممكن الحصول على نفس الخير بعقاب أقل"[10].

ويستخدم لغة الاقتصاد السياسي معتبراً أنَّ العقوبة التي يقرُّها المجتمع، مثلها مثل أيَّة بضاعة، تملك قيمة ظاهرية وقيمة حقيقية، وربح ينتج عنها. فيقول:

"إنَّ الربح من العقاب يعود إلى فئتين، هما: الجمهور والطرف المتضرِّر. أمَّا كلفة العقاب فتضيف إلى هذين الطرفين طرفاً ثالثاً، هو من يخرق القانون. فينبغي ألَّا يُنسى [...] إنَّ الذي يخرق القانون هو أيضاً عضو في المجتمع، مثل كل فرد آخر ومثل الطرف المتضرِّر نفسه؛ ولهذا هناك كثير من الأسباب التي تستدعي مراعاة مصلحته، مثله مثل الآخرين"[11].

ثم يطبِّق مبدأ خفض الضرر على الفرق بين القيمة الظاهرية، وهي التي تحقق النتيجة للمجتمع، والقيمة الحقيقية، التي تقع على من يخرق القانون:

"يجب أن يكون العقاب الحقيقي أقل ما يمكن، ويكون العقاب الظاهري أكبر ما يمكن. فإن كان شنق دُمية بهيئة إنسان سيُحدِث في عقول الناس ذات الأثر المخيف، فمن الغباء أو القسوة أن يُشنَق الإنسان نفسه"[12].

لكي يشرح هذه الفكرة التي تبدو غريبة ينقلنا بنثام إلى فضاءات المستعمرات، حيث يعتقد الأوروبيون أنَّ كلَّ ما هو غريب قابل لأن يُوجَد هناك. إنَّ الموازاة

10 Bentham, Jeremy: *The Rationale of Punishment,* (London: Robert Heward, 1830). P. 28.

11 المرجع السابق، الصفحة السابقة.

12 المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

بين الاقتصاد السياسي والنظام العقابي هي التي قادت بنثام لأن ينظر إلى شعوب المستعمرات، خاصة الأفارقة، بنفس نظرة الاقتصادي الأوروبي التي تتَّخذهم موضوع استغلال. فهو يحكي كيف ابتكر الهولنديون، الذين كانوا يحتلُّون منطقة رأس الرجاء الصالح، عقوبة فريدة للهولندي الذي يقتل أحد أفراد الشعب الأصلي في تلك المنطقة، وهم (الهوتنتوت). كتب بنثام:

"في رأس الرجاء الصالح، استخدم الهولنديون حيلة يمكن أن تنجح فقط بين الهوتنتوت. فعندما قتلَ ضابط منهم أحد أفراد هذه القبيلة غير العدوانية، انفعلت القبيلة كلها لما جرى وحملت سلاحها وثارت. وكان من الضروري تقديم نموذج عقابي لتهدئتهم، فجِيء بالمُخطئ مُكبَّلاً بالحديد باعتباره متَّهماً، وحُوكم بطريقة عنيفة وأُدِين بأن يبتلع كأساً من البراندي المشتعل. ولعب الرجل دوره ثم سقط متظاهراً بالموت، فغطَّاه أصحابه بثوب وحملوه بعيداً، وعبَّر الهوتنتوت عن رضائهم بقولهم: كان أسوأ ما يمكننا فعله بالرجل أن نرمي به إلى النار، لكن الهولنديين فعلوا ما هو أفضل، فقد رموا النار في جوفه"[13].

إنَّ هذا النص الأقرب إلى القصص الساخرة، أكثر من قربه إلى فلسفة الحقوق، لا يخدم الفكرة التي أورده بنثام في سياق شرحها وتوضيح أطروحته. فقد كان يناقش دور الخوف من العقاب في منع تكرار الخطأ عندما يشاهد الجمهور تطبيق العقوبة، فيرتدع الناس من أنفسهم، لكن النص ينحرف عن هذا المعنى. فالجمهور المُراد تعريفه بالعقوبة هنا، وهم الهولنديين، لم يقع عليهم تخويف بينما خُدِع (الهوتنتوت) ولم يحصلوا على حقِّهم الذي يجب أن يكفله لهم القانون. إنَّنا أمام مجتمعَين في هذه الحالة: مجتمع متضرِّر يصفه بنثام بأنَّه مسالم، وهم (الهوتنتوت)، ومجتمع غزاة أضرَّ بذلك المجتمع المسالم، وهم الهولنديون. والمطلوب، حسب فكرة بنثام التي أراد شرحها، هو إيقاع عقوبة،

13 المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

وإن كانت خادعة، بحيث تثير الرهبة لدى الهولنديين وتكفَّ سلوك القتل لديهم. لكن الجزاء في القصة التي وردت لم يحقِّق تخويفاً يردع القاتل الهولندي، الذي لم يمُت، ومجتمعه من الهولنديين الذين دبَّروا الخدعة يعلمون ذلك. والنتيجة الحتميَّة المتوقَّعة من الاستمرار في تطبيق عقوبات كهذه، بحسابات العقل التي يلح عليها بنثام، هي أن يسرف الهولنديين في القتل بينما يستمر الهوتنتوت في أن يكونوا ضحايا، معتقدين أنَّهم يتلقُّون حكماً عادلاً، بينما في الحقيقة يستمتع قاتلوهم بشرب البراندي. فما وجه العقلانية في هذه العقوبة الزائفة، إن جاز وصفها بأنَّها عقوبة؟ بما أنَّها لا تحقِّق أي خوف لدى الجمهور، بل قد تحفِّزه لأن يرتكب الجريمة أكثر من مرة؟

ما الذي دعا بنثام لأن يستخدم هذا المثل الذي لا يتضمَّن توازياً بين الجريمة وعقابها، وهو الذي وضع للعقاب قاعدة أساسيَّة تقول بضرورة أن يتناسب حجمه مع حجم الجريمة؟ فعندما تناول بنثام حدود العقاب المخصَّص لمن يتعدَّى على حقوق الناس، أو يخرق القانون؛ قرَّر أنَّ العقاب يجب أن يكون له قيمة متناسبة مع مقدار خرق القانون. فكتب:

> **"لأنَّ اللذة المتحصَّلة من الخطأ دائماً مباشرة، وتحقِّق إشباعاً في لحظة ارتكابه، بخلاف العقاب الذي يأتي متأخِّراً ويكون أقل أثراً؛ فلضمان إحداث الأثر المطلوب قد يكون من الضروري أحياناً أن تكون العقوبة أكبر من قيمة الضرر الناتج عن خرق القانون"**[14].

هنا يقرِّر بنثام أن العقوبة لا يجب أن تقلَّ عن الضرر، وقد تزيد عنه. ويجعل هذا شرطاً لتشريعاته حين يتحدَّث عن المجتمعات الأوروبية، أمَّا في المستعمرات فتتغيَّر الصورة عنده، ربما بطريقة لا شعورية. بخصوص جريمة قتل الأفريقي يقدِّم بنثام مثالاً لنوع من العقاب يؤدِّي إلى نجاة القاتل، بمؤامرة لا

14 Bentham, Jeremy: *An Introduction to the Principles of Morales and Legislation, Vol. II,* (London: W. Pickering, 1823). P. 24.

بعقوبة، لأنَّ ما وقع على الجاني لا يرقى حتى لمستوى العقوبة الظاهرية، التي هي حد أدنى من التأثير على المخطئ.

بغضِّ النظر عن الموضوع الذي كان يعالجه بنثام، فإنَّ القصة التي أوردها تكرِّر تصوُّرات الأوروبيين السائدة في أدب الرحلات حول أن شعوب الجنوب، وخاصة الأفارقة، يتَّصفون بضعف العقل مقابل عقلانية الأوروبي وذكائه. وهذه الفكرة، التي تقسم البشر إلى كائنات عاقلة وأخرى غير عاقلة، تؤكدها العبارة الافتتاحية في نص بنثام السابق، حيث يقول عن الحيلة التي استخدمها الهولنديون إنَّها "يمكن أن تنجح فقط بين الهوتنتوت"، فما يحدث في أفريقيا لا يمكن أن يحدث في أي مكان آخر لأن مجتمعاتها مستثناة عن عالم البشر. وهذا التمييز في جغرافيا العقلانية بين أفريقيا وأوروبا يتوافق مع تمييز بنثام في مخطَّطه الاستعماري بين الجنوب الذي يجب غزوه، وأوروبا التي تغزو. وهذا التمييز هو الذي يسمح له بأن يهدر حق الهوتنتوت ويحفظ للهولنديين حق الاستبداد بهم، وإن كان ذلك بمخيِّلة سرديَّة. وخلف هذه القصة يتوارى منطق اصطناع الفروق بين البشر، الذي يضفي تجانساً على الجوانب المختلفة لفكر بنثام، الاقتصادية والقانونية والسياسية.

القسم الرابع

إقصاءٌ عن الإنسانيَّة
(فلاسفة القرن التاسع عشر)

فردريك هيغل: فلسفة الحقّ أم اللا حقّ؟

في عهد عظماء الرومانسيين برز اسم الفيلسوف الألماني جورج فيلهلم فردريك هيغل (G. W. Friedrich Hegel 1770–1831) فعاصر منهم جوتة وشيلّر وشليرماخر، ومن الفلاسفة عاصر كلاً من كانط وهردر. ورغم رفضه لكثير من مبادئ الرومانسية تأثَّر بشيء من فكرها[1]. وعن طريق هيغل يرتبط الفكر الأوروبي المعاصر بالرومانسيَّة من خلال عنصر الوعي الذاتي، مثلما يرتبط بفكر التنوير عن طريق كانط عبر عنصر النقد، وهذان العنصران هما اللذان جعلا تأمُّل الذات والانشغال بالتاريخ سمتين لفكر التنوير[2]. ولأنَّ مساهمة هيغل الكبرى تتمثَّل في أنَّه جمَعَ بين الفلسفة والتاريخ؛ تبدأ الصفحات التالية بمناقشة تصوُّره الفلسفي للتاريخ لتتوصَّل إلى نظرته إلى الإنسان والمجتمع.

إن كان العقل بوصفه أداة معرفة قد شكَّل الهمّ الأكبر للفلسفة الأوروبية حتى كانط؛ فمع هيغل لم يعد العقل مبدأً ثابتاً لفهم العالم لكنه صار صورة للفكر أو الروح، تتطوَّر عبر التاريخ. معمِّماً ثنائية الروح والجسد الديكارتية على الوجود رأى هيغل أنَّ العالم يتكَّون من مادَّة وروح، ومادَّته هي كُلِّية عناصر الطبيعة، أمَّا الروح فهو ما يوجد مركزه في ذاته، فوحدته ليست خارجه وإنَّما في ذاته ومع ذاته، وهذه هي الحرِّية حسبما يفهمها هيغل. وعلى هذا الأساس تصبح الطبيعة بداية التاريخ بينما تكون حركة المجتمع البشري بمثابة:

---

1 انظر الفصل الأول في:

Singer, Peter: *Hegel, A very Short Introduction,* (Oxford-New York: Oxford University Press, 2012).

2 Chase, Cynthia: *Romanticism,* (London and New York: Routldge, 1996). P. 11.

"عرض للروح وهي تستخلص معرفة ذلك الذي تكونه في ذاتها. وكما تنطوي البذرة في ذاتها على طبيعة الشجرة بأسرها، وعلى طعم ثمارها وشكلها، فكذلك تنطوي أول آثار الروح، بالقوَّة، على ذلك التاريخ"[3].

يرى هيغل أنَّ العصر الحديث الذي يتمثَّل عنده في ظهور الإنسان العادي (common man) على مسرح التاريخ، نتج عن ثلاث حركات هي: إحياء العلوم الإغريقية التي أبعدت الفكر عن الانشغال بالسماء، ونهضة الفن الإيطالي التي وجَّهت الفكر نحو عالم الحِسِّ، والكشوف الجغرافية التي دعت الفكر إلى الاهتمام بالأرض، فجميعها تربط العقل بعالم الإنساني الأرضي[4]. ويرى هيغل إنَّ وعي الإنسان الأوروبي بوجوده في العالم، متمثِّلاً في وصوله إلى أميركا واستيطانها وغزوه للشرق، يمثِّل قمة الوعي بالتاريخ، ويعُدُّ ذلك الوعي العلامة الأساسية على انقشاع ظلام العصور الوسطى وبزوغ فجر الحداثة. ولأنَّ الوعي الحديث يرتبط عند هيغل بالتوسُّع الخارجي، يصف الاندفاع الأوروبي للسيطرة على العالم بأنَّه كان "تبشيراً بالمبدأ المسيحي"، وهذا ما كان يملؤه بالحماس لحملات الغزو التي ظلّ الأوروبيون يمارسونها حتى الفترة التي عاش فيها. يعتقد هيغل أنَّ غزو الإنجليز لأميركا الشمالية، بوصفهم شعباً جرمانياً، هو التعبير الأمثل عن المَهمَّة التاريخية التي اضطلعت بها أوروبا في العصر الحديث، لأنَّهم كانوا بمثابة "الروح" لقارة أميركا التي رآها خالية من الإنسانية. بل إنَّه يعطي الإبادة التي مارسها الأوروبيون هناك غطاءً دينياً معتبراً أنَّها تحقَّقت بإملاء من حتمية التاريخ، فكتب عن اجتياح الأوروبيين لأميركا، أو ما كان الأوروبيون يسمُّونه "العالم الجديد":

---

3 هنري د. إيكن: **عصر الأيديولوجية**، ترجمة فؤاد زكريا، (القاهرة: الإدارة العامة للثقافة، د. ت.). ص 111.

4 حسب رأي هيغل، مهّدت هذه العناصر الثلاثة لعصر الاصلاح الذي تحقَّق فيه ظهور الإنسان فعليّاً في التاريخ، بعد أن كانت المسيحيَّة قد حرَّرت إمكانية ظهوره. انظر الفصل المعنون "الفن واالعلم بوصفهما نهاية للعصور الوسطى"، في:

Hegel, G. W. F.: *Collected Works*, (Delpi: U.K, 2019).

"إنَّ الروح الجرمانية هي روح العالم الجديد، وغايتها هي تحقُّق الحقيقة المطلقة بوصفها التحدُّد الذاتي للحرية، التي محتواها هو شكلها الخاص بها. إنَّ مبدأ إمبراطورية الجرمان يجب أن يُضبط وفق المسيحية، فقَدَر الشعوب الجرمانية هو أن تنتج المبشِّرين بالمبدأ المسيحي"[5].

هذا النوع من المديح لصعود الذات الجرمانية "المسيحية" على حساب حقوق الشعوب الأخرى في الوجود؛ يكمن أساسه في نظرة هيغل إلى المجتمع البشري بوصفه منقسماً إلى أوروبيين يحتلُّون مقدِّمة المسرح العالمي لأنَّهم يمثِّلون (الإنسانية الحقة)، وغير أوروبيين يمثِّلون (إنسانية ناقصة) تهيم في خلفية المسرح. وهؤلاء لا يوجدون إلا بوصفهم موضوعات لفاعليَّة الإنسان الأوروبي، التي توظِّف المبدأ المسيحي لتحقيق مصلحته على حساب بقيِّة البشر. لذا، يقرِّر هيغل أنَّ غاية الروح الجرمانية من الغزو الذي تمارسه هي "انكشاف الحقيقة المطلقة" في العالم الجديد.

لأنَّ فكر هيغل مترابط ترابطاً وثيقاً؛ لا يمكن فهم كيف ينتقل من إنَّ غاية الروح الجرمانية هي تحقُّق الحقيقة المطلقة إلى حيث يستنتج مَهمَّةً تبشيريةً للشعوب الجرمانية، إلَّا بشرح العلاقة بين تصوُّره لأميركا بوصفها "أرض المستقبل"، كما يقول، وتصوُّره لها بوصفها الموضع الذي تتحقُّق فيه "نهاية التاريخ".

باستثناء أوروبا، ليس العالم بالنسبة إلى هيغل إلا مجرَّد جغرافيا طبيعية خالية من الإنسانية التي تصنع التاريخ. ولمَّا كان يرى أوروبا مركز التاريخ والجنوب محض جغرافيا؛ فإنَّ لقاءً تعارُضيَّاً كهذا يوافق كثيراً منهجه الجدليّ، الذي سيتوصَّل به إلى نتائج مُهمَّة. بالنسبة إلى هيغل، يتحقَّق العقل في التاريخ

5 Dussel, Enrique; Eurocenterism and Modernity (Introduction to Frankfurt Lectures), *Boundary 2*, vol. 20, no. 3, (Autmn 1993), 65-76. p p. 70-71.

بوصفه معرفة بالماضي. ولأنَّ الفلسفة عنده، بخلاف التاريخ، تدرُس العقل من حيث هو وجود أبدي ممتدّ في الحاضر؛ فهي تتجلَّى في صورة انشغال بالعالم القديم، أي بالتاريخ، من حيث هو تحقُّق للعقل. وعلى هذا الأساس، لا يُعدُّ فهم المستقبل جزءاً من موضوعات الفلسفة الهيغلية. موضِّحاً ذلك، كتب هيغل:

"إنَّ ما ساد حتى الآن في العالم الجديد هو محض صدى للعالم القديم، إنَّه تعبير عن حياة خارجية؛ لكن [العالم الجديد] بوصفه أرض المستقبل، لا يثير اهتمامنا هنا، فبخصوص فهم التاريخ، يجب أن تقتصر عنايتنا على ما كان، وعلى ما هو كائن. ومن الجانب الآخر الذي يخصُّ الفلسفة، فإنَّنا لا نهتم بما هو ماضٍ ولا بما هو مستقبل وإنَّما بما هو كائن، بما هو أبدي الوجود، أي بالعقل؛ وهذا كافٍ تماماً لأن يشغلنا"[6].

تُمثِّل أميركا عند هيغل عالماً من الجغرافيا الخالصة لأنَّها لم تشهد مولد التاريخ بعد؛ ولذا فهي تُشكِّل الإمكانية المطلقة للمستقبل وما تؤول إليه حركة العقل في توجُّهِه نحو المستقبل، بعد أن أكمل وعيه بذاته في العالم القديم، وتحديداً في أوروبا الجرمانية. إنَّ وعي أوروبا بذاتها، من حيث إنها تُمثِّل مركز تاريخ العالم وماضيه، هو الذي يمثِّل شرط انبثاق المستقبل، وبالتالي شرط مولد العالم الجديد، أي أميركا. تتحقَّق هويَّة أميركا من حيث هي أرض المستقبل في اللحظة التي تصبح فيها موضوعاً للذات الأوروبية، الواعية بتحقُّق العقل في تاريخها هي.

إنَّ كتابة المفكِّرين الغربيين المعاصرين لتاريخ الحداثة، بوصفها لحظة صعود أوروبا وتلاشِي تواريخ المناطق الأخرى، تستمدُّ شرعيتها من المنطق الذي ربط به هيغل تاريخ الحداثة بالمكانة المركزية للذات الأوروبية في تاريخ العالم. فمع اللحظة التي صار فيها تراتُب تواريخ الأُمم ضروريّاً لدفع التاريخ

6 Gasset, Jose Ortega Y.; Hegel in America, Indiana University, The Free Library: Prudue University of Fort Wayne 1995. Accessed: 23/4/2018. https://bit.ly/2WkRXBc

الأوروبي إلى المقدِّمة؛ تحوَّلت الحداثة عند هيغل من فترة تاريخية تتطابق مع صعود أوروبا وتسيُّدِها العالم؛ إلى موقف فكري يرى العصر الحديث اللحظة الأعلى في التاريخ. وهذا التحوُّل يخدم دوراً مُهمَّاً في تثبيت فكرة تفوُّق الأوروبيين، لأنَّه يجعل معرفتهم بتاريخهم مركز حركة التاريخ البشري كله. ولأنَّ المعرفة عند هيغل تموضُع للشيء يُسبغ عليه وجوداً خارجياً؛ فإنَّ معرفة الأوروبيين بلحظة حداثتهم، والتوصيفات الفلسفية التي يقدِّمونها لها، تصبح هي ذاتها ما يُظهِر العصر الحديث ويعطيه وجوده.

وصلَ هيغل إلى هذه النتيجة مروراً بمبدأ تراتُب المجتمعات، حيث ألحقَ التاريخ بالجغرافيا، ففكرة تأثير المناخ على روح الشعوب تعاوِد الظهور عنده كما لدى غيره من الفلاسفة الأوروبيِّين. وهذا يدعوه لأن يرى شعوب الجنوب جزءاً من الطبيعة فقط، التي هي موضوع علم الجغرافيا. أمَّا التاريخ، فيخصِّصه للمجتمعات التي تعيش في منطقة المناخ المعتدل، حيث ينتج عن توازن الحرارة والبرودة عدم تأثير أيٍّ منهما على طبع الإنسان وعقله، فيبقى حُراً من سُلطة الطبيعة. وهذا لا يختلف كثيراً عن ذلك الرأي القديم، الممتدّ من أرسطو إلى كانط.

أمَّا المنطقة الوسطى من العالم، الأقرب إلى الاعتدال لكنها ليست مثل أوروبا، حيث تقطن شعوب الشرق وآسيا الصغرى وشمال أفريقيا، فإنَّ هيغل يرى مجتمعاتها ذات مكانة أدنى من مكانة مجتمعات أوروبا، لكنها أعلى من مكانة شعوب أفريقيا وأمريكا الجنوبية، التي يصفها بأنَّها "تحيا خارج التاريخ". وبالتالي، تكون ضمنيَّاً خارج الإنسانية بمعناها الهيغلي. إنَّ الإنسان حين يكون أسيراً للطبيعة يعجز عن التعرُّف على أي نوع من أنواع الوجود الموضوعي. فالأفريقي، حسب قول هيغل في محاضراته حول فلسفة الدين، لا يدرك فكرة الربّ ويبدأ بعبادة أول شيء يصادفه، وحتى في نمط تعبُّدِه يصبح أسير رغباته، فإن لم يستجِب له إلهُه؛ يهجره الأفريقيُّ ليبدأ في عبادة شيء آخر. وهذا لأنَّه

يحيا في مرحلة ما قبل الوعي الديني، فهو لم يعرف أن ينسب للإله وجوداً مستقلاً عن وعيه الشخصي، حسب قول هيغل[7].

إنَّ فكرة تحدُّد مقدار الإنسانية بمقدار اعتدال المناخ ليست هامشية عند هيغل لأنَّها ترسم الفضاء الذي سيخصِّصه في مشروعه الفلسفي لفكرة تحقُّق العقل في التاريخ، فتضاد التاريخ والجغرافيا هو الذي يؤسِّس للإنسان والمجتمع بوصفهما كيانين تاريخيَّين. وهذا التضاد هو الساحة التي تصنع فرقاً لا يمكن تجسيره بين الأوروبيين وبقية البشر، ومن هنا يعالج هيغل أثر المناخ على الشعوب من حيث هو عنصر طبيعي – جغرافي، يؤثِّر على التاريخ ويشكِّل خط التقسيم الصانع لتراتب البشر.

في مُفتَتَح الجزء الثالث من (فلسفة الطبيعة) يربط هيغل جغرافيا القارات بمستويات تجلِّي العقل فيها، فيعطي أفريقيا المكانة الأدنى وأوروبا المكانة الأعلى حيث يكتب:

> **"يعرض العالم القديم تقسيماً ثلاثياً. فقسمه الابتدائي هو أفريقيا، ... وهي أسيرة الحرارة. والإنسانية فيها غارقة في الجمود، إنَّها الروح المتبلِّدة التي لا تبلغ الوعي. والجزء الثاني هو آسيا، وهي المنتصف المتوحِّش الذي يتولَّد عن نفسه بلا شكل، ويعجز عن إدارة مركزه. والجزء الثالث هو أوروبا، التي تشكِّل الإقليم العقلاني، أو الوعي في الأرض. وتشكِّل توازناً من الأنهار والوديان والجبال، ومركزها هو ألمانيا"**[8].

في هذا النص المفعم بالتحيُّز، تعكس الطبيعة عند هيغل ما يسميه "نظام الروح" الذي يشمل العالم، وتعبِّر ألمانيا عن مركز وعي العالم، أو روحه.

---

7 انظر:
Hegel; *Lectures on the Philosophy of Religion- vol. I,* (London: Krgan Paul, Trench, Trubner, 1895). p.p. 308-9.

8 Hegel; *Philosophy of Nature - vol. III*, (London: George Allen and Unwin, New York: Humanities Press, 1970). p. 21 .

وحتى طبيعة الجمادات الأوروبية، من جبال ووديان وأنهار، تعبِّر عن عقلانية متوازنة! وفي موازاة هذا التمييز الجغرافي، يسير التمييز على مستوى التاريخ. يعالج هيغل التاريخ البشري من خلال الربط الذي يقيمه بين المعرفة والحرِّية، فعبره يصطنع فرقاً أساسياً في علاقة الإنسان الأوروبي بالعالم، تميِّزه عن غيره. يقول هيغل: "المفارقة الكبرى هي أنَّ الإنسان يعلم ما هو عليه، وعندئذ يكون موجوداً حقاً، وبدون ذلك لا يكون العقل، الحرِّية، شيئا"، ثم يضيف: "ويترتَّب على هذا التفريق كل مفارقة للتاريخ العالمي"[9]. وليوضِّح تلك المفارقة التاريخية يضع الشرقيين مقابل الأوروبيين، قائلاً:

"إنَّ الشرقيين مثلاً هم أناس وأحرار بذاتهم كبشر، لكنَّهم ليسوا كذلك، لأنَّهم لم يعوا الحرية ويتقبَّلون كل استبداد ديني أو سياسي. وإنَّ كل المفارقة بين شعوب الشرق، وتلك حيث ينعدم الرِّق، هي أنَّ هؤلاء يعلمون أنَّهم أحرار، وأنَّهم يملكون الحرية. كما أنَّ الشعوب الأخرى هي بذاتها حرة، لكنها غير موجودة بعد كشعوب حرَّة،..."[10].

وفي مواضع أخرى يصف هيغل الآسيويين، وعامة الشرقيين، بأنَّهم لم يبلغوا مرحلة الوعي الذاتي، فيكتب بعمومية واختزال، فيما نقله عنه فيليب كاين:

"لدى العِرق الآسيوي [...] يبدأ العقل في الاستيقاظ وتمييز نفسه عن الطبيعة. لكن هذا التمييز ليس قاطعاً، وليس مطلقاً. فالعقل لم يعرف نفسه بعد في حال حريته المطلقة"[11].

أما عن العرب والمسلمين، فقد كتب هيغل:

"بين آسيويي الغرب، خاصة العرب ... فإنَّ كل مُحمّدي [مسلم] هو حرّ؛ والاستبداد بالمعنى الدقيق للكلمة غير موجود بينهم. ومع ذلك، فالحياة

9 ج. ف. ف. هيغل: **محاضرات في تاريخ الفلسفة: مقدمة حول منظومة الفلسفة وتاريخها**، ترجمة خليل أحمد خليل، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1986). ص 93.

10 المرجع السابق، الصفحة السابقة.

11 Kain, Philip, J.: *Hegel and the Other: A Study of the Phenoloenology of the Spirit,* (New York: State University of New York Press, 2005). P 249.

السياسية لم تبلغ [لديهم] شكل كليَّة منظَّمة على أساس عقلاني، أو متمايزة في قوى معيَّنة للحكم"[12].

بخلاف جميع البشر من أفارقة وآسيويين وعرب وغيرهم، فإنَّ "الأوروبي يعرف نفسه، فهو موضوع لنفسه، والتعيين الذي يعرفه هو الحرية"، حسب هيغل[13]. وتأسيساً على فكرة الوعي بالحرية؛ يجعل هيغل من الأمم الأوروبية كليَّة متميِّزة، رائياً أنَّ الشعور بالحرية ظهر لأول مرة عند الإغريق والرومان. لكن، لأنَّ الإغريق اعتقدوا أنَّهم وحدهم الأحرار، ارتبط نظام حياتهم بالرق. وبسبب العبودية وتنازعات التاريخ البشري، لم يقف التاريخ عند لحظة الإغريق، فالمسار الذي تلاها هو الذي يشكِّل العملية التي تكِّون التاريخ ذاته، وإذاً، فتاريخ العالم هو تقدُّم الشعور بالحرِّية ليتحوَّل إلى وعيٍ بها[14]. ووعي الحرية يتحقَّق لدى أوَّل مجتمع توصَّل إلى مفهوم الإنسان بوصفه حراً، فالحرِّية هي التي تمنح الروح ماهيَّتها. وحسب هيغل، فإنَّ أول المجتمعات التي توصلت إلى ذلك هي أمم أوروبا الجرمانية، بتأثير المسيحية.

عند هيغل تكشف الحرية عن ذاتها في مجال التاريخ من خلال التضحيات التي تقدِّمها البشرية، والصراعات والآلام الناتجة عن الأفعال التي تحرِّكها الإرادة، وهي أفعال تصدر عن حاجات وغرائز ومصالح ملموسة للأفراد والجماعات. وهذه الأفعال تتحقَّق حين يتحقَّق صالح الأفراد مرتبطاً بالصالح العام للمجتمع

---

12 يقول هيغل عن الإسلام "إن تعصّب أتباعه مكّنهم من غزو العالم، لكنه كان عاجزاً عن إيجاد دولة ذات حياة عضوية متمايزة، ونظام قوانين مؤطَّر من أجل الحرية". إنَّ هيغل يجهل، أو يتجاهل، نظام الحياة في الإسلام وتنظيمه لحرية الفرد والجماعة والدولة، وهو يطابق تاريخ الدول الإسلامية بتاريخ الإسلام. وفي حكمِه بعدم وجود قوانين تؤطّر للحرية في الإسلام ظلم بالغ لهذا الدين الذي رفع مكانة العقل فحرّر الإيمان من الكهنوت، وحرّر المسلمين من نظام وراثة الحُكم، وجعل العتق جزءاً من نظامه التعبدي، في الوقت الذي دعمت فيه مسيحوية أوروبا استعباد الشعوب والتسلُّط الديني وحرق العلماء وتوريث حكم الدولة. وأعمت العقول إلى درجة أنَّ هيغل نفسه يدافع عن الحكم المَلكي.انظر: المرجع السابق، الصفحة السابقة.

13 ج. ف. ف. هيغل: **محاضرات في تاريخ** ...، ص 95.

14 المرجع السابق، ص 112.

ممثَّلاً في الدولة. هنا يصبح البشر والدولة والعالم وسائل الروح الكلية وأدواتها لبلوغ هدفها، وهو اهتداؤها إلى ذاتها وتأمُّلها في تحقُّقِها العيني[15].

يرى هيغل أنَّ بدايات إدراك الحرية بمعناها التام تتمثَّل في تاريخ الإغريق الذي تحمله في داخلها الحضارة الأوروبية الحديثة، فهو تاريخ يتقدَّم نحو لحظة تحقُّق العقل المطلق عند الأمم الجرمانية، ممثَّلاً في نظام الدولة البروسية. وهنا يرتسم فرقٌ حاسمٌ بين الشعوب، يفرض ترتُّيبها بطريقة هرميَّة يضع فيها هيغل المجتمعات الأوروبية في القمَّة والشرقيين في موضع أقل، ثم يضع مواطني أميركا الأصليين والأفارقة في الموضع الأدنى. وهو يختصر وجود مواطني أميركا إلى مجرَّد ظِل للإنسان الأوروبي، فيكتب واصفاً إياهم:

> **"أهمَّ سمات سكان أمريكا الأصليين هي: الوداعة، والمزاج الذي يخلو من انفعال، ونقص الحيوية والنشاط، والإذعان والطاعة للرجل الأبيض المولَّد، والمزيد من هذه الطاعة نحو الرجل الأوروبي. وسوف ينقضي وقت طويل قبل أن ينجح الأوروبيون في أن يبثوا فيهم روح الاستقلال. والواقع انَّ تخلّف هؤلاء الأفراد في جميع النواحي، حتى في أَحجامهم، واضح للعيان"**[16].

يبدأ هيغل بصفات نقص الحيوية ليستنتج منها تميُّز مواطني أميركا بصفة الخضوع. ومن المعلوم أن تعابير: نقص الحيوية، وقلَّة النشاط، والكسل، التي يستخدمها المفكِّرون الأوروبيون لوصف شعوب الجنوب تنتمي إلى قاموس الفكر الاستعماري الذي يرى تلك الشعوب مجرَّد كائنات وُجدت لتخدم احتياجات الأوروبيين، وإن لم تفعل ذلك فلابد أنها، بطبيعتها، كسولة وعاجزة عن الفعل. وفي الحقيقة، كان رفض الشعوب خدمة غزاتهم يمثِّل على مدى التاريخ أداة عصيان فعَّالة، تساهم في إضعاف الغزاة واستنفاد قدرتهم على

15 المرجع نفسه، ص 119.

16 ج. ف. ف. هيغل: **محاضرات في فلسفة ...**، ص 206-205.

ممارسة العنف. لكن هيغل يستمر في إساءة فهم هذا النوع من المقاومة التي أبدتها شعوب أميركا، فيقارنهم بالزنوج:

"... ولقد كان ضعف الأمريكيين الأصليين البدني سبباً رئيسياً في جلب الزنوج إلى أمريكا واستخدامهم في الأعمال التي ينبغي أن تتم في العالم الجديد. ذلك لأنَّ الزنوج كانوا أكثر تقبُّلا للمدنية الأوروبية من الهنود. ولقد اهتدى رحالة إنجليزي إلى أمثلة لزنوج أصبحوا قساوسة أكفاء، وأطباء ...إلخ"[17].

كون أن هيغل يعطي الزنوج مكانة أعلى من الأميركيين إذ يرى أنَّ بعضهم صاروا قساوسة وأطباء؛ فهذا لأنَّه يماثل بين الشعبين من حيث تدنِّي بشريتهما. وهو يرى في وجود أطباء أفارقة حدثاً يلفت الإنتباه لأنَّه يعدُّهم أدنى عقلاً، فهو يقول عن الزنوج في موضع أخر، على طريقة هيوم وكانط في تجريدهم من العقل:

"عند الزنوج، لم يتوصَّل الوعي، وحتى الحدس، إلى أيَّة درجة من درجات الموضوعية، مثل الرب أو القانون. حيث يكون الإنسان في علاقة مع إرادته، ويملك حدساً بجوهره. إنَّ الزنجي هو الإنسان بوصفه وحشاً[18].

لا يشعر هيغل بتناقض بين وصفه للزنوج في الاقتباس السابق بأنَّهم صاروا أطباء ووصفهم هنا بأنَّهم (وحوش)، وهذا لأنَّ انتقالهم من الوحشيَّة إلى الحضارة تحقَّق، حسب ادعاء هيغل، بفضل تلقِّيهم للحضارة والمدنية الأوروبية، وأيضاً بفضل استعباد الأوروبيين لهم، كما سيقول لاحقاً. إنَّ قابلية التحضُّر التي ينسبُها هيغل للزنوج لا تخدم رفع مكانتهم في مدرج التراتُب البشري، وإنَّما تخدم تبرير التوسُّع الأوروبي الذي بفضله تتحوَّل الشعوب "المتوحِّشة" إلى متمدِّنة.

---

17 المرجع السابق. ص 206.

18 Dussel, Enrique, Eurocentrism …, p. 72.

الشيء اللافت للنظر هنا، هو أنَّ هيغل الذي يعتمد معيار أثر المناخ على تحضُّر الشعوب، لا يهتم لحقيقة أنَّ أميركا الشمالية تمتد من المناطق الأكثر برودة في الشمال إلى منطقة الاعتدال المناخي، مثلها مثل أوروبا تماماً، وهي تقع على نفس خطوط عرض أوروبا. ومع هذا، فهو يصنِّف كل مواطني أميركا ضمن شعوب المناطق الحارة لينسب إليهم تدنِّي الطِّباع، فحديثه يشمل شعوب أميركا الشمالية لأنَّه كان يتحدث عن الأجزاء التي احتلها الإنجليز. وهذا يشير إلى أنَّ ما يُعتَقد أنَّه "فلسفة حديثة" تتَّصف بالعقلانية وسلامة الاستدلال، تتحكَّم بها أحياناً معلومات خاطئة تمليها معرفة فقيرة ومخيِّلة أوروبية متوارثة. أمّا أفريقيا فإنَّ أجزاء كبيرة في أقصى شمالها وأقصى جنوبها معتدلة المناخ. ومن المعلوم أنَّ حرارة وبرودة المناخ لا تتحدَّد بالموقع في الشمال أو الجنوب فقط، فبعض مناطق الجنوب القريبة من المسطَّحات المائية، والعالية الارتفاع، وبها غطاء نباتي كثيف، ومعدِّلات أمطار مرتفعة، تتميَّز بمناخ معتدل معظم السنة. بل قد يسقط عليها الجليد، كما في بعض المرتفعات الإثيوبية والأوغندية. إنَّ تبسيط هيغل للعلاقة بين توزيع درجات الحرارة والبرودة وأثرها على المجتمعات، الموروث من نصوص العصور الوسطى، يشير إلى تواضُع معرفته بالجغرافيا، وأنَّه لم يكن يفكِّر بعقل علمي، وإنَّما بطريقة أسطورية ترى الجنوب خلاءً تسكنه الوحوش، فضاءاً فوضوياً يمكن تلفيق أي شيء عنه.

لنعُد إلى العلاقة التي يقيمها هيغل بين الشعوب والطبيعة، حيث تتحدَّد خصالها بالجغرافيا. فهنا تضفي اللغة الفلسفية المفخَّمة مظهر (الحقيقة) على افتراضاته، فيكتب تحت عنوان (الأساس الجغرافي لتاريخ العالم):

> **"إنَّ العلاقة مع الطبيعة، التي تساعد على إنتاج روح شعب ما، إذا ما قارنَّا بينها وبين شمول الكل الأخلاقي؛ وبين وحدة تلك الفردية الفاعلة، تبدو عنصراً خارجياً. لكن، بمقدار ما ينبغي أن ننظر إليها على أنَّها**

الأرض التي تتحرَّك عليها الروح وتؤدِّي دورها، فإنَّها تكون أساساً جوهرياً وضرورياً"[19].

هنا يمهِّد هيغل للانتقال من التجريدات التي صاغها عن البشر إلى وجودهم العيني. ففكرة الروح عندما تتجسَّد في أشكال خارجية تتكشّف في صورة شعوب موجودة بالفعل، مندرجة تحت مقولَتَي الزمان والمكان، مثلها مثل الأشياء الطبيعية، حيث المبدأ الخاص بوجود شعب معيَّن يصبح خاصية طبيعية له. وعندما تتَّخذ الروح هذه الصورة من صور الطبيعة فإنَّ أوجهها الأخرى تتَّخذ طابع وجود منفصل تتجلَّى فيه تنوُّعات الطبيعة والفروق بين ظواهرها:

"هذه الفروق الطبيعية يلزمنا أن نعدَّها في بادئ الأمر إمكانات خاصة، تتولَّد منها روح الشعب، ومن هذه الإمكانات: الأساس الجغرافي"[20].

إلى هنا، تتساوى الشعوب في ارتباط روحها بالجغرافيا التي تحيا عليها، لكن الفرق المؤسِّس لجدل هيغل لا يلبث أن ينبثق. فبما أنَّ فلسفته تتأسَّس على أنَّ التاريخ مسيرة تقدُّم في الزمن نحو غاية معينة هي تجلِّي العقل فيه؛ وبما أنَّ حركة التاريخ لا تُقاس إلا بالاستناد إلى نقطة بداية تمثِّل درجة صِفر الاجتماع البشري وغيبة التاريخ؛ فإنَّ التعرُّف على موضع ولحظة تجلِّي العقل تقتضي العثور على مجتمعات غفل، خالية من كل فعل إنساني. مجتمعات تحيا في طبيعة خالصة كما الحيوان والنبات، لتؤخذ نقطة ابتدائية، تقاس حركة المجتمعات ومقادير تقدِّمها بالاستناد إليها. لقد استند هيغل، ومعظم فلاسفة التاريخ الأوروبيين، في تصوُّرهم للتاريخ على فكرة غامضة حول نقطة الصفر هذه، التي من دونها لا يمكن الحديث عن حركة مجتمعات أو أي نوع من التطوُّر البشري.

---

19 ج. ف. ف. هيغل : **محاضرات في فلسفة ...**، ص 203.

20 المرجع السابق، الصفحة السابقة.

لقد تأسَّست فلسفات التاريخ على اصطناع فضاء اجتماعي افتراضي يُحال فيه بعض البشر إلى كائنات متَّحِدة بالطبيعة تُقاس عليهم نشأة الاجتماع الثقافة والتاريخ. وبما أنَّ الأمم التي ظلَّت معنية بتدوين التاريخ العالمي كانت هي أمم الشمال؛ فقد تصورت أنَّ منطقة الصفر التي توجد خارج التاريخ لا بدَّ أن توجد بعيداً عن مناطق الشمال، فأزاحتها إلى الجنوب. واعتماداً على هذا الشرط المؤسِّس لفكرة تطوُّر المجتمعات، والذي هو شرط قبلي لا تستوفيه إلا المخيِّلة، وُصِفت بلاد الجنوب بأنَّها أرض شعوب تحيا بطريقة أقرب إلى حياة الحيوان، فهي لا تعرف النُظم الاجتماعية والسياسية. وهذا تصوُّر ظلّ يلازم، بدرجات متفاوتة، كلَّ فكر اجتماعي صاغته حضارات البحر الأبيض المتوسِّط: الإغريقية والرومانية والعربية، وصولاً إلى حضارة أوروربا الغربية.

على هذه القاعدة الموروثة يستخدم هيغل أطروحاته حول انحطاط عقل الأفارقة ليبرِّر استرقاقهم، مدَّعياً أنَّهم يفتقرون إلى الإنسانية ويحتاجون تعلُّمها. ولأنَّه يجعل الحرية مرتكز حركة التاريخ، يرى أنَّ الانتقال من حالة عدم تمايُز أعضاء المجتمع إلى حالة التمايز، التي تتَّخذ في مرحلتها الأولى صورة مجتمع عبودي، تمثِّل مرحلة تاريخية أكثر تقدُّماً. ولأنه قرَّر أن أفريقيا لم تتحرك خطوة واحدة في التاريخ؛ فهو ينسب إلى عملية الاستعباد التي فرضها الأوروبيون على الأفارقة دوراً ثورياً يتيح نقل مجتمعاتهم من حالة التوحُّش، التي كانت تضعهم خارج نطاق الإنسانية، إلى حالة الاجتماع. كتب هيغل حول الروابط الاجتماعية التي تجمع الأفارقة بشعوب الجنوب نتيجة تأثير المناخ:

> **"والمشاعر الأخلاقية عند الزنوج ضعيفة للغاية، أو هي معدومة إن شئنا الدِّقة، فالآباء يبيعون أبناءهم، والعكس صحيح أيضاً، أعني أنَّ الأبناء يبيعون آباءهم كلما سنحت الفرصة لأولئك أو هؤلاء. ولقد اختفت عندهم، بتأثير من العبودية المنتشرة بينهم، جميع روابط الاحترام الأخلاقي التي نعتز بها نحو بعضنا بعضاً ..."**[21].

---

21 المرجع نفسه، ص 230.

وإن كان "فقدان الأفريقي للروابط الأسرية" ينزع عنه حريته ويبرِّر استعباده؛ فإن بقيَّة خصائصه الأخلاقية تفرض إزاحته عن فضاء الإنسانية كليَّاً، لأنَّ الأفريقي:

> **"لا بدَّ لنا إذا أردنا أن نفهمه ... أن نضع جانباً كل فكرة عن التبجيل والأخلاق، وكل ما نسمِّيه شعوراً أو وجداناً، فلا شيء ممّا يتفق مع الإنسانية يمكن أن نجده في هذا النمط من الشخصية"**[22].

لا يقف هيغل عند استبعاد الأفارقة عن الإنسانية، فيجعل الذات الأوروبية هي التي تمنح بقيَّة البشر حضورهم في التاريخ. ويرى أن شعوب الهند والصين لا تحتل مكاناً في تاريخ العالم إلَّا عندما تصبح موضوعات معرفة تمارسها ذات أوروبية. ورغم أنَّ الشعوب الآسيوية اعتلت مسرح التاريخ في وقت مبكِّر إلا أنَّه بسبب الجغرافيا الآسيوية "لم يكن ممكنا أن تكون لهم علاقة ببقية التاريخ إلَّا من خلال بحث الآخرين عنهم، ودراسة شخصياتهم"، حسب قول هيغل[23]. ويقصد بذلك بحث الأوروبيين عن الهند والصين في فترة ما يسمَّى (الاكتشافات الجغرافية)، التي أتاحت للبرتغاليين الوصول إلى آسيا. فالأوروبيين هم الذين يمنحون الآخرين وجودهم عن طريق (اكتشافهم)، لأنَّهم حينئذٍ يصبحون موضوعات لذات عارفة قادرة على أن تمنحهم "ظهوراً" في التاريخ. إنَّهم غير عارفين بأنفسهم لأنَّ الجنوب يوجد خارج "نطاق العقل".

هذا التصوُّر يتَّفق تماماً مع الاعتقاد الذي التقيناه لدى ديكارت وهيوم وكانط بأنَّ ثقافة المجتمعات الأوروبية وديانتها المسيحية ودولها القومية تمثِّل الحالة الأكمل لتقدُّم الإنسانية، لأنَّها تعبِّر عن اللحظة الأعلى في مسار تجلِّي العقل المطلق، الذي يتَّبع تطوُّراً خطِّياً. وعلى هذا الأساس، يعكس تاريخ أوروبا جميع المراحل التي ستمرّ بها بقيَّة المجتمعات البشرية، التي لن يكون تقدُّمها

---

22 المرجع نفسه، ص 225.

23 المرجع نفسه، ص 240.

سوى تكرار باهت لتجلّي العقل في أوروبا. وسيكون الإنسان الأوروبي وحده هو الذي بوسعه أن يقدم تصوُّراً عالمياً للتاريخ البشري ويصوغ رؤية لمعارف ذات طبيعة عالمية وكليَّة، لأنَّه يحمل في خبرته المعرفة بما هو إنساني.

من هنا، يصبح إضفاء صفة العالمية على نتاجات الفكر الأوروبي، سواء في الفلسفة أو في العلوم الاجتماعية، هاجساً مُلحَّاً. فالترابط بين مسلَّمَة التفوُّق والتميُّز، التي تضع الأوروبيين على قمَّة هرم التراتب البشري، هي التي تمنحهم حقّ أن يفكِّروا للعالم من منظورهم، بحكم اعتقادهم بأنَّهم يستشرفون المستقبل من موقعهم المرتفع ذاك، رائين ما لا يراه غيرهم. وبخيال تصويري يربط الموقع الأعلى للرائي بقدرته على تقديم صورة بانورامية، يبرِّر هيغل حق أوروبا في تقديم "معارف عالمية" ذات طبيعة شمولية. فمنتهى التاريخ لا يُستَشرَف إلا عبر الفلسفة الجدلية، التي تعبِّر عن الفكر الأعلى للجماعة الأعلى مكانة. وهذا الرأي يعبر عن فكرة نهاية التاريخ، التي كان كانط قد وضع أُسسها[24].

حسب وصف هيغل لشعوب العالم، نستنتج أنها تترتَّب عنده على النحو التالي: الأوروبيون "الأحرار" في مقدمة مسرح التاريخ، وفي الخلفية يقف الشرقيون "الذين لا يعون ذاتهم"، والعرب وأهل شمال أفريقيا "الواجب غزوهم". أمَّا زنوج أفريقيا الذين هم "أقرب إلى الوحوش ولا شيء فيهم يتَّفق مع الإنسانية" وشعوب أميركا التي "بلا عقل أو ثقافة"؛ فهُم خارج مسرح التاريخ كليًّا. وفي أفضل الأحوال يمكن اعتبارهم (الجمهور) الذي يكتفي بالفرجة على المسرح.

---

24 وصفَ كانط فلسفته النقدية بأنها ثورة كوبرنيكية ترسم نهاية الميتافيزياء، لكنه في الوقت ذاته ظلَّ أميناً لفكرة التنوير حول قابلية العقل البشري للتقدم اللا نهائي، وهنا اختلاف نظرته للتاريخ عن نظرة هيغل. عند كانط، يصدر الانفتاح اللا نهائي للتاريخ وطابعه التقدّمي من أنَّ التجربة الذاتية، التي تحدّد مساره، توجد خارج ما يمكن للمبادئ العقلية أن توضِّحه. ولأنَّ المبادئ العقلية هي المجال الدقيق لعمل الفلسفة عند كانط، لا يمكنها لديه أن تحيط بحدود التاريخ. وقد انتقد هيغل هذا الموقف من جهة أنَّ كانط "وقفَ عند الفهم ولم يتقدم نحو العقل" حسب تعبير هيغل. لمقارنة جيدة بين مفهوم كانط وهيغل حول فكرة نهاية التاريخ، انظر الفصل الحادي عشر، المعنون "عودة إلى نهاية التاريخ"، في:

Duquette, David A. (ed.); *Hegel's History of Philosophy: New Interpretations* (New York: State University of New York, 2003).

ليست مساندة هيغل للسيطرة على شعوب الجنوب مجرَّد نزوة فكرية، فقد كان غزو العالم جزءاً أساسياً من تصوُّره الجدلي لتقدُّم أوروبا نحو الحداثة، لأنَّ التوسع الخارجي يمثِّل عنده المسار الذي تنتقل به أوروبا من المجتمع المدني إلى الدولة. اقتبس المفكِّر اللاتيني إنريك دوسل التوصيف التالي لحركة المجتمع المدني الأوروبي، نقلاً عن كتاب (فلسفة الحق) لهيغل:

"بدافع جدلي يتخطَّى نفسه، يُدفَع هذا المجتمع في المقام الأول ليبحث خارجه عن مستهلكين جُدُد، ولهذا فهو يبحث بين الشعوب الأخرى، الأدنى بالنسبة إليه، عن المصادر [الطبيعية] التي تملكها بوفرة. أو بشكل عام، يبحث عن صناعات. هذا التطوُّر للروابط يوفِّر وسائل استعمار تتَّجه، بطريق الصدفة أو القصد، إلى مجتمع مدني صاعد؛ فالاستعمار يتيح للمجتمع العودة إلى مبدأ مِلكيَّة الأسرة في الأراضي الجديدة، وفي ذات الوقت يستحوذ على إمكانية مجال عمل جديد"[25].

إذاً، فالإمكانيَّة الجدلية التي يفتتحها غزو أوروبا للعالم، وبموجبها تدرج المجتمعات الأوروبية ماضيها المتمثِّل في نظام مِلكية الأرض في ظروف جديدة تخصّ مجتمع الصناعة؛ هي التي ستجعل أمم أوروبا تكتسب بِنية المجتمع المدني والدولة الحديثة، وتستوفي شرط الحداثة وتطوُّرها الذي لن يتوقَّف. إنَّ هيغل يربط هنا، وبوضوح تام، ظهور الحداثة بغزو أوروبا للعالم، ويركِّز على وجهيها الأساسيَّين في جانبي الاقتصاد والمجتمع، وهما نشأة الرأسمالية الصناعية وظهور المجتمع المدني، فيربطهما بنشأة الدولة الاستعمارية.

كما لاحظ إنريك دوسل في تعليقه على هذه الفقرة، فإن هيغل عندما يربط تقدُّم أوروبا بالاستعمار، لا يبدو معنيَّاً بالمظالم التي تصيب الآخرين جرَّاء ذلك. وبكونه يضع للحداثة أساساً فلسفياً يقوم على انتزاع أراضي الشعوب وثرواتها

25 Dussel, Enrique: Eurocentrism …, p. 73-74.

بالقوة؛ فهو يعلن بوضوح أنَّ الحداثة تأسَّست على انتهاك حقوق الإنسان، لا على الدفاع عنها كما هو شائع في الفكر المعاصر.

هكذا يكشف هيغل عن الوجه الحقيقي الذي لازم الحداثة منذ بدايتها، والذي كان خطاب فلاسفة عصر التنوير يحاول أن يخفيه. إنَّ العالم بالنسبة إلى هيغل، كما كان بالنسبة إلى معظم سياسي غرب أوروبا في ذلك الوقت، مجرد (أراض عذراء)، يجب فضّ بكارتها بالقوة، بحسب التعبير الدارج في اللغة الاستعمارية، المشبَّعة بمجازات الجنس والعنف.

إنَّ بروز مبدأ الذاتية لدى هيغل، المميِّز للحظة انبثاق الحداثة، بقدر ما يكشف عن ظهور العقل في التاريخ وتعرُّف الإنسان الأوروبي على ذاته من حيث هو "حر بالطبيعة"، فهو يكشف عن أنَّ غير الأوروبيين يفقدون حقوقهم أمام الإنسان الأوروبي، بموجب قانون تطوُّر الروح. يلخِّص هيغل وضعية الإمتياز الأوروبي هذه عندما يقول في (موسوعة العلوم الفلسفية):

> **"إنَّ التاريخ هو تبلوُر الروح في شكل صيرورة ... والشعب الذي يتلقَّى عنصراً كهذا بوصفه مبدأً طبيعياً ... هو الشعب الذي يسود هذه اللحظة من تاريخ العالم ... وفي مواجهة الحقّ المطلق الذي يمتلكه هذا الشعب، بفضل أنَّه الحامِل لتطوُّر روح العالم، فإنَّ روح الشعوب الأخرى لا حقوق لها"**[26].

وفق هذا التصور، المبرَّر بصفته قانوناً للتاريخ؛ فإنَّ الشعوب الأوروبية تملك الحقَّ المطلق في الاستيلاء على جميع أراضي العالم لكي تحقِّق حداثتها. وهنا لا يبرِّر هيغل انتهاك حقوق الإنسان فقط، ممثَّلة في حق ملكية كل إنسان لأرضه؛ ولكنَّه يجعل من انتهاك الحقوق (حقَّاً) للأوروبيين، وذلك بأن يحيله إلى ممارسة قانونية تصدر عن سُلطة عليا لها قوة الإلزام، هي التاريخ. في ظلِّ فلسفةٍ كهذه، تزيح غالبية البشر عن نطاق الإنسانية؛ تصبح كلمة (الإنسان) في

---

26 المرجع السابق، ص 73.

عبارة ”حقوق الإنسان“ متطابقة مع الأوروبي فقط، ويصبح الشرط المؤسِّس لحقوق الإنسان هو عدم حصول غير الأوروبيين على أيَّة حقوق. وهذا يعني حرفيَّاً، لا مجازاً، أن ”فلسفة الحَق“ الهيغلية تصبح بالنسبة إلى غير الأوروبيين ”فلسفة اللا حَق“. وهذا يُستخلَص من توصيف هيغل للشرط المؤسِّس للحداثة.

بانتزاع حقوق الآخرين يتأسَّس نظام الدولة الأوروبية الحديثة التي عليها، بموجب تطوُّر الروح في مجال القانون، أن تصون حقوق الأوروبيين وتحفظ كرامتهم. هذا التضاد في وظيفة الدولة الحديثة ومجتمعها المدني ينتج عن التضاد بين أوروبا التي تمثِّل نطاق الإنسانية، وبقيَّة البلاد التي تمثِّل نطاق اللا إنسانية. ففي مقابل منح الدول الأوروبية حق ممارسة العنف ضد الآخرين لبناء مجتمعها المدني، يشدِّد هيغل على أنَّ واجب الدولة الأوروبية، ممثَّلة في الحكومة، هو صون حقوق المجتمعات الأوروبية، فيقول:

> **”يجب ألَّا يتَّصف سلوك الحكومة تجاه الطبقات، في جوهره، بالعنف. والاعتقاد بضرورة هذه العلاقة العنيفة خطأ مؤسف؛ فالحكومة ليست حزباً يقف ضد آخر. والحكومة التي تجد نفسها في وضع كهذا، تمثِّل حالة سيِّئة، وهي ليست علامة عافية. إضافة إلى ذلك، فإنَّ الضريب التي توافق الطبقات على دفعها يجب الا يُنظَر إليها كمنحة مقدَّمة للدولة، وإنَّما هي مخصَّصة لمصلحة المساهِمين. والدلالة المحدَّدة للطبقات هي أنَّ الدولة تدخل عبرها نطاق الوعي الذاتي للشعب، وتتشاركه معها“**[27].

تصبح الدولة شريكاً في الوعي الذاتي للمجتمع المدني برعايتها للحقوق العامة، وبالمقابل تصبح الطبقات سنداً للدولة بكونها تشارك في ذلك الوعي بأن تؤدِّي دور الوسيط بين الدولة والشعب، لتحقِّق تماسك بنية المجتمع المدني. يشرح هيغل:

---

27 Hegel: *Philosophy of Right,* (London: Goerge Bell and Sons, 1896). P. 311.

"إنَّ الطبقات تتميَّز بتضمُّنها العنصر الذاتي للحرية العالمية، ففيها يتحقَّق تفعيل التبصُّر والإرادة المحدِّدة للمجال الذي سُمّي في هذه الأطروحة: المجتمع المدني، من حيث علاقته بالدولة. وهنا [...] يتّخذ هذا العنصر صفة أنه علامة تطوُّر الفكرة إلى كُليِّة"[28].

إنَّ الحرية العالمية، التي هي علامة تطوُّر الفكرة إلى كليَّة، تتمثل في الطبقات الأوروبية التي تشارك الدولة الحديثة صون تماسك المجتمع المدني، الذي يُولَد داخل الدولة ممثَّلاً في مؤسسات حقوق الإنسان. وحسب هيغل، فإنَّ المقصود هنا هو الإنسان الأوروبي، أمَّا في الخارج، فإنَّ المجتمع المدني ينشط عبر ممارسات نزع حقوق الشعوب غير الأوروبية. ولأنَّ هيغل يدرك أنَّ تأسيس الحقوق في المجتمع المدني على الحريات يتناقض مع نزع حقوق الآخرين؛ يعود ليقول عن ضرورة صون حريات وحقوق رعايا الدول الأوروبية: هذه الضرورة الداخلية لا يجب أن تفسدها الضرورات الخارجية والاستخدامات التي توضع فيها هذه المرحلة من نشاط الدولة. يقصد أنَّ واجبات الدولة في مجال صون الحريات والحقوق داخل أوروبا لا يجب أن تُخلَط بواجبها في ممارسة العنف في الخارج، الذي يسمح لها بتطوير مجتمعاتها المدنية. إن هذا التمييز بين فضائين للإنسانية: فضاء أوروبي يرعى حقوق الإنسان وفضاء خارجي تتأسَّس فيه الدولة الأوروبية ضد حقوق الآخرين؛ يمثِّل المضمون المركزي لفلسفة الحقّ عند هيغل. ولا شك أنَّ فلسفةً من هذا النوع عندما يُنظَر إليها بعين الشعوب غير الأوروبية، التي تُنزع حقوقها، تبدو فلسفة لانتهاك الحقّ، لا فلسفة للحقّ.

لكي يمنع هيغل انتقال (فلسفة اللا حقّ) من الفضاءات الخارجية إلى أوروبا، يشدِّد على أنَّ الحكومات والطبقات والشعوب في الدول الحديثة

28 المرجع السابق، الصفحة السابقة.

(الأوروبية) لا بدَّ أن تتميَّز بالتضامن فيما بينها لتحقِّق غاياتها[29]. وبالفعل، فالشيء الذي يميِّز نمط التوسُّع الاستعماري الأوروبي عن جميع أنماط التوسُّع الخارجي التي مارستها الأمم الأخرى، هو اتصافه بتضامُن أجهزة الدولة وفئات المجتمع، بما في ذلك فئة المفكِّرين، التي شاركت فيه بعقلنة ممارسات العنف وتصويرها كضرورة تاريخية.

لا يتضمَّن فكر هيغل جديداً في نظرته إلى المجتمعات غير الأوروبية. فهو يقوم بتحديث أفكار العصور الوسطى مستعيداً مبرِّرات ممارسة العنف مع استبدال اللغة الدينية بلغة دنيوية تتدثَّر بتعابير الحرية وحقوق الإنسان والمجتمع المدني، وغيرها مَّما يوحي بتضمُّنِها فكراً حديثاً. وكل ما يفعله هو نقل فكر العنصرية القديم إلى مرحلة أعلى تبرِّر التمييز في المجتمعات الحديثة بتوظيف مفاهيم جدلية تُكسِبه صورة فلسفة جديدة. بهذا، يمكن قول إنَّ هيغل يمثِّل السَّلف الحقيقي لفلاسفة الاستعلاء الأوروبي الذين دعموا الإمبريالية وفق منهجيَّة عقلانية. وليس نيتشه وغوبينو وغالتون وغيرهم من فلاسفة العِرقيِّة الحديثة سوى نسخ ملطَّفة من هيغل، فرغم أنَّهم عبَّروا عن عنصريتهم بلغة فاضحة أكثر منه، إلا أنَّهم لم يشيِّدوا مذاهب فلسفية كليِّة ظلَّت قابضة على الفكر الفلسفي الغربي وترسم له مسارات تطوُّره، كما فعل هيغل.

إنَّ هذا النوع من التفكير القائم على عنصرية لا يمكن سترها، يشكِّل ركناً أساسياً في بناء فلسفة هيغل يؤكِّد اتِّصافها بطابع لا إنساني، يرتدُّ مارَّاً عبر عصر التنوير إلى العصور الوسطى ليماثل عنصرية الفترات القديمة. فيما وراء تبدُّلات المذاهب الفلسفية، تبقى الرؤية الفلسفية المتمركزة حول الذات هي نفسها، ويبقى كلُّ ما هو غير أوروبي موضوع سيطرة: البشر والأرض

---

29 على المستوى الداخلي، يظهر ذلك التضامن عند هيغل في صور تكامل بين عنصرين، فعنصر الذاتية المتمثِّل في الطبقات يرتبط بعنصر الذاتية المتمثل في الملك، ليحقِّق للدولة كمالها الذاتي. فمن دون أن تعبِّر الذاتية عن نفسها في الملك، وتكتفي فقط بذاتية الجماهير، فإنها تكشف عن نفسها في دولة تفتقد النظام. انظر: المرجع نفسه، ص 329.

والثروات. والآليَّة المستمرَّة لتحديث الفرق (difference updating) هي التي يُصان بها التفاوت وتُستدَام بها فاعليته دونما مفارقة لمنطقه القديم. وما تزال هذه الآليَّة تحكُم نظرة الفكر الغربي إلى مجتمعات العالم، عبر الدور المركزي الذي تلعبه ثنائية (الحداثة) و(التقليدية) في نظام المعرفة المسمَّاة (حديثة).

إنَّ ما يبدو جموداً في الفكر الأوروبي هو الذي يشكِّل شرط تجدُّدِه، فمع القرن التاسع عشر جاءت فلسفة هيغل شفاءً للفكر الأوروبي من الشعور بغبن التاريخ. يرى الفيلسوف الألماني المعاصر هانز جورج غادامر أنَّ إنجاز هيغل الرئيسي يتمثَّل في تحويل اهتمام الفلسفة من الحقائق الكونية إلى الحقائق التاريخية. ويقول إنَّه بينما اعتنى الإغريق بالكشف عن قوانين الطبيعة، فإنَّ هيغل بحثَ عن قوانين حركة التاريخ، لأنَّ عصره كان في حاجة ماسَّة للتاريخ. ويؤكِّد غادامر أنَّ مساهمة هيغل جاءت في وقت كان فيه الأوروبيون في حاجة للشعور بقدرتهم على صناعة تاريخ عظيم بعد العصور الوسطى، للخروج من الجمود الطويل الذي عاشوه بعد انحلال الإمبراطوريَّة الرومانيَّة[30]. وفي هذا اعتراف بالدور الذي لعبته فلسفة هيغل في صناعة التصوُّر الأوروبي لتاريخ العصر الحديث بابتكار مخطَّط فلسفي يرفع مكانة تاريخ أوروبا على تواريخ المناطق الأخرى، فارتبطت فلسفته بممارسة التمييز بين الشعوب على مستوى الحقوق، إذ وصفت الإنسان الأوروبي بأنَّه يملك حقَّ غزو العالم بتفويض من التاريخ.

مثله مثل سابقيه، أضفى هيغل قبولاً على الأحكام التي أصدرها عن شعوب الجنوب بحكايات خرافيَّة، كان يستعيرها من كتب المبشِّرين التي دعمت غزو أفريقيا بتدبيج إدانات تستند إلى قصص زائفة عن وحشيَّة شعوبها. يشيع هيغل الخرافات في عقول طلَّابه الجامعيين عندما يحاضر عن تاريخ العالم

30 Gadamer, Hans-Georg : *The Age of Science,* (Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1981). P. 35.

مقتبساً عن تلك المصادر المتحيِّزة، فيصف الأفارقة بأنَّهم يحتقرون أنفسهم بكونهم يتبنُّون ديانات منحطَّة، وبهذا فهم يحتقرون الإنسانية كلها. فيقول:

"... أطلقَ الزنوج لأنفسهم العنان في الاحتقار الكامل للبشرية، الذي هو السمة الأساسية لجنسهم من حيث صلته بالعدالة والأخلاق [...]، ويصل انحطاط قيمة الإنسان عندهم إلى درجة لا تكاد تُصدَّق؛ فالطغيان لا يُنظر إليه على أنَّه ظلم؛ ويُنظر إلى أكل لحوم البشر على أنَّه مسألة عادية ومسموح بها [...] والتهام اللحم البشري يتَّفق تماماً مع المبادئ العامة للجنس الأفريقي. فاللحم البشري عند الزنجي الشهواني ليس سوى موضوع للحسِّ، مجرد لحم فحسب. وعند وفاة أحد الملوك يُقتل المئات ويؤكلون، ويُذبح المسجونون ويُباع لحمهم في الأسواق ..."[31].

في بداية الكتاب الذي أورد فيه هيغل هذا الهذيان، الذي قدَّمه إلى الأوروبيين بوصفه معلومات موثوقة؛ كان قد اعترف بأنَّ الأوروبيين لا يعرفون بلاد أفريقيا لأنهَّم لم يكونوا قد دخلوا إلا أطرافها في ذلك الوقت. ومع ذلك فهو يبذل بسخاء تام هذه المعلومات الملفَّقة حول ما سمَّاه "المبادئ العامة للجنس الأفريقي"، وبعدها انتقل إلى وصف العقلية السياسية للأفارقة، فاسترسل قائلاً:

"وإذا انتقلنا الآن إلى مقولة الكيان السياسي، فسوف نرى أنَّ طبيعة هذا الجنس كلها هي من ذلك النوع الذي يحُول دون وجود مثل هذا التنظيم. فالنظرة البشرية عند هذه المرحلة هي الرغبة الحسِّية العشوائية [...] ما دامت القوانين الروحية (مثل قوانين أخلاق الأسرة)، لا يمكن أن يُعتَرف بها هنا إذ لا توجد الكليَّة عندهم إلا كاختيار ذاتي عشوائي، ولذلك فإنَّ الرابطة السياسية عندهم لا يمكن أن يكون لها طابع القوانين الحرة التي توحِّد الجماعة، فليس ثمة رابطة بينهم على الإطلاق، ولا تقييد للإرادة العشوائية ولا شيء يمكنه أن يربط الدولة لحظة واحدة سوى القوة الخارجية: فالحاكم

31 ج. ف. ف. هيغل: **محاضرات في فلسفة التاريخ ...**، ص 230.

يتربَّع على رأس الدولة، لأن الهمجية الحسِّية لا يمكن أن تكبح جماحها سوى القوة المستبدَّة"[32].

بعد أن ضبَطَ هيغل "مبادئ الجنس الأفريقي" على غياب مقولة الكليَّة عند الزنوج، وأقام محلها النشاط الحسِّي ممثَّلاً في أكلهم للبشر في الطقوس الدينية وممارستهم للاستبداد في الجانب السياسي؛ توصَّل إلى أنَّ استرقاق الأوروبيين للأفارقة كان من مصلحتهم لأنَّه نقلهم إلى مرحلة الإنسانية. فكتب:

"من هذه السمات المختلفة يتَّضح أنَّ الشخصية الزنجية تتميَّز بالافتقار إلى ضبط النفس. وتلك حالة تعجز عن أي تطور أو أي ثقافة، ولهذا كان الزنوج باستمرار على نحو ما تراهم اليوم. والرابطة الجوهرية الوحيدة التي وُجِدت ودامت بين الزنوج والأوروبيين هي رابطة الرِّق. ولا يرى الزنوج في هذه الرابطة شيئاً مشيناً لا يليق بهم، بل إنَّ الزنوج عاملوا الإنجليز أنفسهم على أنَّهم أعداء لأنَّهم بذلوا جهداً كبيراً في إلغاء الرق وتجارة الرقيق في بلادهم [...] ويمكن إذا ما نظرنا إلى الأمر في ضوء هذه الحقائق، أن ننتهي إلى القول بأنَّ الرِّق كان فرصة لزيادة الشعور الإنساني بين الزنوج"[33].

هكذا قدَّم هيغل للأوروبيين خلاصاته العنصرية على أنَّها نتائج ذات طابع علمي، صاغها "على ضوء الحقائق" كما زعم في الاقتباس السابق، وهكذا علَّم طلاَّبه ومن سيشكِّلون صفوة مفكري أوروبا وعظماء فلاسفتها. وبهذ النوع من التصوُّرات الزائفة كان المفكرون والفلاسفة الأوروبيون يُعدُّون الغزاة لاحتقار شعوب العالم وممارسة العنف ضدها. فهيغل ينتهي إلى الدفاع عن استرقاق الأفارقة بعد أن برَّر الاستيلاء على أراضيهم ونهْب ثرواتهم، كاشفاً عن أنَّ الوجه الحقيقي لدعاوى عالمية فلسفته هو إضفاء الشرعية على اضطهاد الآخرين.

---

32 المرجع نفسه، ص 232.

33 المرجع السابق، ص 238.

لا يقف هيغل عند حد تجريد الشعوب الأفريقية من الحقوق المادية والفضائل الأخلاقية، فيجرِّدهم أيضاً من الوعي بالحرية وإرادة مناهضة الظلم. إنَّه يحوِّل شجاعة الأفارقة وتضحياتهم في حروب التحرير التي واجهوا بها قسوة الغزاة الأوروبيين إلى مجرَّد سلوك همجي لا يحترم الحياة ولا يقدِّرها. فيكتب:

"... إنَّ السمة التي يتميَّز بها احتقار الإنسانية عند الزنوج ليست هي ازدراء الموت، بقدر ما هي الافتقار إلى احترام الحياة. وينبغي أن نعزو الشجاعة العظيمة التي نجدها عندهم إلى سمة افتقارهم لاحترام الحياة هذه، التي تدعمها قوة بدنية كبيرة، وهذه الشجاعة تظهر عند أولئك الزنوج الذين كان الآلاف منهم يتعرَّضون بمحض إرادتهم للموت برصاص الأوروبيين وهم يقاتلونهم، فالحياة لا قيمة لها إلّا عندما تتَّخذ من شيء ذي قيمة هدفاً لها"[34].

إنَّ الفلسفة عند هيغل أداة لاصطناع الفروق بين الأوروبيين وغيرهم، فهو يفسِّر تضحية الأوروبي بأنَّها شجاعةٌ تتعالى على الموت، أمَّا سلوك التضحية نفسه لدى الأفريقي فيُفسِّره بأنَّه عدم تقدير لقيمة الحياة، واحتقارٌ لها. هكذا يقلب هيغل الحقائق ويزيِّف ما هو حقّ وعادل لأنه يفكِّر من منظور الغزاة. وهذا يؤكِّد أنَّ التفلسف الأوروبي، الموصوف بأنَّه حديث، لم يتطوَّر خارج علاقات السيطرة التي ميَّزت العصر الحديث وسندت مشروع غزو العالم.

في كل ما سبق، رأينا هيغل يفهم المجتمعات ويحلِّل حركة التاريخ من منظورٍ موغلٍ في التمركُز حول أوروبا، ويستبعد من فلسفته وجود بقية البشر. وهو لا يرى في ذلك تحيُّزاً أو شيئاً غير طبيعي، بل إنَّ غالبية فلاسفة الغرب المعاصرين لا يرون في موقفه هذا ما يستوجب النقد. إنَّ فلاسفة الحداثة ونقَّادها، من هابرماس إلى درِّيدا وفوكو وليوتار؛ لم يقدِّم أحدٌ منهم نقداً لعنصرية هيغل يساهم اليوم في تخليص الفلسفة الأوروبية من تركة التمييز. وكون أنَّ الفلاسفة المعاصرين يحافظون على إحياء فكر هيغل دونما نقد، فهذا

34 المرجع نفسه، ص 230.

يعني أنَّهم أيضاً يقبلون، بطريقة ضمنية أو لا شعورية، وهم أنَّ (الإنسان) هو الأوروبي.

إنَّ النظرة إلى المجتمعات في الفكر الأوروبي، الموصوف بأنَّه حديث، تصدر عن منظور محلِّي تمليه الثقافات الأوروبية والمخيِّلة الجماعية لشعوبها، رغم توهُّم الفلاسفة أنَّها تصدر عن منظور موضوعي. فتفسير هيغل لانتقال أوروبا نحو الحداثة عبر التوسُّع الخارجي يقوم على تصوُّر مسيحي في جوهره، إذ يرى أنَّ الأطوار الثلاثة للدولة تقابل ثالوث الأب والابن والروح القدس. فيقول إنَّ ظهور الإمبراطورية الجرمانية يمثِّل المرحلة الأولى، وهي مرحلة الكليَّة (totality). أمَّا المرحلة الثانية، وهي العصور الوسطى، فيمثِّلها النظام الإقطاعي. وتليه المرحلة الثالثة، وهي الحداثة، التي تبدأ بالإصلاح الديني وتمرُّ بعصر التنوير لتنتهي إلى الثورة الفرنسية. هنا، حيث يُفهم تاريخ العالم الحديث من داخل التجربة التاريخية لشعوب أوروبا وخبراتها المحلِّية، لا يمكن للمجتمعات غير الأوروبية ذات الثقافات والتواريخ المختلفة، أن تتبنَّى نظرة هيغل للحداثة لكي تفهم تاريخها وتاريخ العالم الحديث، ولا شيء هنا ممَّا يصفه هيغل بأنه "تاريخ عالمي". وهذا يصدق على كانط وهيوم ولوك غيرهم من فلاسفة أوروبا الغربية، الذين كانت الحداثة تعني لهم أن يخاطب المفكِّر واقعه ولحظته الحاضرة، متوهماً أنَّه يخاطب انشغالات ذات طبيعة عالميَّة وكونيَّة. باختصار، إنَّ هيغل والفلاسفة الكبار الذين سبقوه هم الذين أغلقوا الباب أمام إمكانية أن تكون الحداثة مشروعاً مفتوحاً، بفلسفاتهم التمييزية التي أملَتها مُخيِّلة تستند إلى ثقافات محليَّة تتوهَّم أنَّها تنتج فكراً عالميَّاً.

الخلاصة، أنَّ هيغل حين يُدرس من منظور الجنوب لا يمكن تعريفه إلَّا بوصفه فيلسوف الجغرافيا، لا فيلسوف التاريخ، كما يوصف حالياً في الغرب. وهذا لأنَّه حينما ينظر إلى غير الأوروبيين يراهم جزءاً من ظواهر الجغرافيا

الطبيعية التي يحدِّدها المناخ، بل يصرِّح بأنَّ معرفته بالإنسان والمجتمعات توافق نظرة أرسطو وقدامي الإغريق، من جهة اتخاذه المناخ محدِّداً رئيسياً لنُظم وطبائع المجتمعات.

تتمثَّل ورطة هيغل في أنَّ فلسفته تقوم على عنصرية متطرِّفة، تكشف عن لا عقلانية كاملة، وفي الوقت ذاته يدَّعي أنَّها تمثِّل فلسفة العقل المطلق. يتجلى تناقض هيغل في أنَّه يصف مجتمعات غير أوروبيين بأنَّها ذات مكانة وضيعة لأنَّها تفتقد الأخلاق، وأنَّ نُظمها السياسية استبدادية وفكرها لم يبلغ بعد درجة الموضوعية؛ وبالمقابل، يرفع المجتمعات الأوروبية إلى درجة عليا رغم أنَّ وصفه لمجتمعها المدني يكشف أنَّه تأسَّس على سلب أرض وثروات الآخرين، وأنَّ نظامها السياسي استعماري، وأنَّ فكرها يبرِّر نزع حقوق الآخرين. وحتى إذا سلَّمنا مع هيغل بالصِّفات السالبة للمجتمعات غير الأوروبية، فإنَّ المجتمعات الأوروبية، حسب وصفه السابق، ذات خصائص سالبة مماثلة لها في جميع المستويات، بل تتفوَّق عليها كثيراً لأنَّ سلبياتها تنعكس على المستوى العالمي، فكيف يُحكَم إذاً بأنَّ أوروبا تمثِّل "تجلِّي العقل في التاريخ"؟ إنَّ هيغل يتوصَّل إلى هذا بإنشاء بناء مفاهيمي معقَّد في ظاهره، يقوم على مقولات الجدل، وظيفته إخفاء حقيقة أنَّ مضمون فلسفته يعكس تحيُّزات قديمة متوارثة في الفكر الأوروبي.

جون ستيوارت مِل: فلسفة الحرِّية والسيطرة

يُعدُّ الإنجليزي جون ستيوارت مِل (John Stuart Mill 1806–1873) من أبرز فلاسفة الليبرالية، وقد تركَّز اهتمامه على فكرة الحرية فاتَّخذها محوراً لفلسفته. واعتمدت نظرية المعرفة عنده على أنَّ البشر يتوصلون إلى معرفة الأشياء لأنَّهم يطوِّرون توقعات عن ثباتها وديمومتها، وليس لأنَّهم يدركونها بطريقة مباشرة. إنَّ الإنسان ينمِّي ارتباطات تدريجية بين الخبرات التي عاشها، ويتوقع أن يتعرَّض لإحساسات معيَّنة تساهم في تشكيل معرفته بالأشياء، فالمعرفة عند ستيوارت مِل هي نتاج التحام خبرة الماضي بالتوقُّعات المستقبلية[1]. وبالنسبة إليه لا يمكن فهم الطريقة التي يشتغل بها العقل مستقلّاً عن انشداد المعرفة بين طرفي الماضي والمستقبل، حيث يمثِّل الحاضر منطقة تقاطعهما. بربط المعرفة بمسار زمني يركِّز على الحاضر؛ يقترب ستيوارت مِل من كانط، الذي يشدِّد على تصدِّى الفيلسوف لمشكلات عصره. ومن هنا، استغرق ستيوارت مِل في مشكلات مجتمعه البريطاني، خاصة الأوضاع السياسية والاقتصادية. وبينما طالبَ بمزيد من الحقوق لمواطنيه البريطانيين، وكتب من أجل ضمان أكبر قدر من الحقوق والحريات لهم؛ دَعم غزو البريطانيين للعالم وساهم عملياً في السيطرة على شعب الهند.

1 Passmore, John: *A Hundred Years of Philosophy*, (England: Penguin Books, 1975). P. 32.

يعدُّ كتاب ستيوارت مِل (في الحريَّة) أبرز ما كتبه في فلسفة المجتمع والسياسة، وقد خصّصه لمناقشة قضية الحريَّة الاجتماعية التي قال إنَّها نادراً ما ناقشتها الفلسفة لأنَّها ظلَّت تبحث في مواضيع بعيدة عن الواقع. ويقول في كتابه هذا إنَّ الصراع بين الحياة الحرَّة والسلطة هو الموضوع الأكثر أهمية للمجتمعات، وفيه عرَّف الحرية بأنَّها عدم تعرُّض المجتمع لاستبداد الحكام[2]. وقال إنَّها تتحقَّق بالحصول على اعتراف سياسي وشرعي عبر نوعين من الوسائل: الأولى وسائل وقائية، وهي تخصُّ الحقوق السياسية التي يُعدُّ صونها من واجبات الحاكم، والثانية هي السلطة الدستورية التي عبرها تصبح السياسات المقبولة عند المجتمع شرطاً ضرورياً لممارسة الحكم[3]. ويرى ستيوارت مِل أنَّ قوة الدولة لا بدَّ أن تُضبَط وتُراقَب بواسطة الشعب، لأنَّ تدخّل الشعب في السياسة لا يضير الدولة وإنَّما يساهم في ترقيتها. ويقول إنَّ الاضطرابات التي قد تترتَّب على تدخُّل الشعب في السياسة، كما حدث في أثناء الثورة الفرنسية، سببها افتقار الشعب إلى المؤسَّسات النظامية التي تعبِّر عنه. من هنا تنشأ عنده أهمية ترتيب الحياة السياسية بطريقة تضمن الحفاظ على الحريات، وتنظِّم ممارسة الشعب للسياسة.

من ناحية ثانية، يشدِّد ستيوارت مِل على أنَّ التحصُّن من استبداد الحكام ليس كافياً، وأنَّ من الضروري حماية الحريات من تسلُّط وجهة النظر السائدة لدى الأغلبية في المجتمع. أي تأمينها ضد ميل المجتمع نحو أن يفرض، بطرق غير مدنيَّة، أفكاره وممارساته ويحوِّلها إلى قواعد سلوكيَّة ملزمة للجميع. وهذا يعني ضرورة تقييد قدرة المجتمع على تشكيل شخصيات الأفراد وِفق النموذج الذي يريده. فيقول عن ذلك:

---

2 Mill, John Stuart; *On Liberty*, (London: Longman, 1864). P. 8.

3 المرجع السابق، ص 9.

"هناك حدّ لتدخُّل وجهة النظر الجماعية في الاستقلال الفردي، ولا بدَّ من العثور على ذلك الحد للوصول بالوجود الإنساني إلى الحالة الأفضل. والمَهمَّة تتلخَّص في التعرف على الحد المناسب للعلاقة بين الحرية الفردية والضبط الاجتماعي"[4].

يميل ستيوارت مِل إلى الحدّ من قدرة السلطات الخارجية، سواء أكانت الدولة أم المجتمع، لأنَّه يرى أنَّ السلوك مصدره الضرورة الأخلاقية، لا الإلزام الخارجي. ويقول إنَّ المبدأ العملي (الأخلاقي) الذي يجعل الناس يضبطون سلوكهم، هو فكرة أنَّ واجب كل فرد هو التصرُّف بالطريقة التي يريد أن يعامله بها الآخرون. لكن رغبة الإنسان في أن يتصرَّف معه الناس بطريقة حسنة هي تفضيل بحت، بينما على المجتمع أن يتعامل مع الأخلاق من حيث إنَّها مبرَّرة في ذاتها وضرورية، وليست مجرد تفضيلات شخصية[5]. وفي هذا الخصوص كتب في مفتتح كتاب (الحرِّية):

"إنَّ هدف هذا الكتاب هو تأكيد المبدأ المناط به ضبط تعامل المجتمع مع الفرد عن طريق الإلزام والسيطرة، سواء بوسائل القوة الفيزيائية المتمثِّلة في العقوبات القانونية، أو بالتحكُّم الأخلاقي المتمثِّل في وجهات النظر العامة [...] ذلك المبدأ هو أنَّ الغاية النهائية التي يتطلَّع إليها النوع الإنساني كله [...] في مجال التدخُّل في حرية أفعال أي من أعضائه، هو الحماية الذاتية. فالغرض الوحيد الذي يسمح بالتدخُّل بطريقة صحيحة في شأن أي عضو في مجتمع متحضِّر، رغماً عن إرادته، هو منع إلحاق الضرر بالآخرين"[6].

تناولَ ستيوارت مِل شروط الحرية المتعلِّقة بالموضوعات التي كانت الفلسفة تهمل أمرها في زمنه ومنها حرية الفكر، وحرية الفرد، وحرية المرأة. وتوصَّل إلى أنَّ الاختبار الحقيقي للعصر الحديث هو الدفع بمشروع تحرير النساء إلى الأمام والقضاء على التمييز بين الجنسين، فتساءلَ:

---

4 المرجع نفسه، ص 14.

5 المرجع نفسه، ص 16.

6 المرجع نفسه، ص 22.

"ما الخاصِّية المميِّزة للعالم الحديث؟ ما الفرق الرئيسي الذي يميِّز المؤسَّسات الحديثة والأفكار الاجتماعية الحديثة والحياة الحديثة نفسها، عن الزمن القديم؟ إنَّها خاصِّية أنَّ البشر ما عادوا يُولدون بمكانة محدَّدة سلفاً في الحياة، وليسوا ملزمين بما يقيِّدهم بالمكان الذي وُلِدوا فيه، فهم أحرار في توظيف ملكاتهم وكل ما تتيحه لهم فرص بلوغ ما يريدونه. أمَّا المجتمع القديم فكان مؤسَّساً على مبدأ مختلف كلِّياً، فكان الجميع يُولَدون بمكانة اجتماعية ثابتة يبقون مقيَّدين إليها بالقانون، أو ممنوعين من أيَّة وسيلة تعينهم على الانفكاك منها"[7].

إنَّ حرِّية الفرد في أن يتنقَّل من فئة اجتماعية إلى أخرى هي ما يشكِّل العلامة الأساسية للعصر الحديث عند ستيوارت مِل. وهي تشكِّل العلامة الفاصلة بين هذا العصر وكل ما سبقه من عصور، في جميع البلاد وليس فقط في أوروبا وحدها. هذا رغم أنَّه لم توجد في معظم البلاد غير الأوروبية قوانين تمنع مواطنيها من التنقُّل بين الطبقات الاجتماعية وممارسة المهن أو تعلُّمها، كما كان الحال في أوروبا. لكن ستيوارت مِل، مثل معظم الفلاسفة والمفكرين الغربيين، يعتبر أنَّ ما جرى في أوروبا هو معيار حركة التاريخ العالمي، وأنَّ تخلُّص الأوروبيين من التراتب الاجتماعي وحصولهم على حرية العمل يُعدُّ لحظة فارقة في التاريخ البشري، ويحدِّد بداية العصر الحديث في كل العالم.

يميِّز ستيوارت مِل بين الزمن القديم والحديث على أساس أنَّ الأول كان يُخضِع الفرد للجماعة لأنَّها رأته عاجزاً عن التوصُّل إلى ما هو صحيح. ويقول إنَّ تطبيق ذلك المبدأ في مختلف جوانب الحياة أثبت أنَّه مُدمِّرٌ لقدرات الإنسان، ومعيق لتطوُّر المجتمعات. ويخلص إلى أنَّ المجتمعات الصناعية الأوروبية، التي يقول إنَّها "الأكثر تقدُّماً من جميع مجتمعات العالم"، هي التي اكتشفت حرِّية الفرد عندما توصَّلت إلى أنَّ البشر حين يتلقُّون تأهيلاً في مجالات

---

7 Mill, John Stuart; *The Subjection of Women*, (London: Longmans, Green, Reader and Dyer, 1869). P. 30.

الصناعة فإنَّهم يعملون بكفاءات متساوية، أو متقاربة. والمجتمعات الصناعية هي التي عمَّمت هذا المبدأ على كافة القدرات الإنسانية وعلى جميع مناحي الحياة، فالحرِّية هي الكفيلة بوضع الفرص الأفضل في أيدي الأفراد المهيَّئين لها أكثر من غيرهم، رجالاً ونساء.

لكي يوضِّح ستيوارت مِل لماذا أُهمِلت حقوق النساء في ممارسة حياتهنَّ بحرية تامة، يقول إنَّ مفهوم الحق كان يلتبس مع ما كانت السلطة تعدُّه صحيحاً، وتحوِّله إلى فكرة سائدة في المجتمع. وينتقل من مناقشة قهر النساء إلى نقد أنواع القهر الاجتماعي المختلفة، ويمثِّل لذلك بقهر المستعبَدين. وليضرب مثلاً على تحوُّل القهر إلى ممارسة مقبولة تفرضها الجماعات المهيمنة؛ يناقش موقف أرسطو الذي أجاز الاستعباد وجعله ممارسة اجتماعية طبيعية. ثم يتساءَل:

"لكن، لماذا أحتاج العودة إلى أرسطو؟ ألم يتَّخذ مُلاَّك العبيد في جنوب الولايات المتحدة نفس المبدأ، بنفس التسلُّط الذي يركن به البشر إلى النظريات التي تبرِّر ميولهم العاطفية وتضفي شرعية على مصالحهم الشخصية؟ ألم يُشهِدوا السموات والأرض على أنَّ سيادة الإنسان الأبيض على السُود شيء طبيعي، وأنَّ السُودَ بطبيعتهم غير قادرين على أن يكونوا أحراراً، وأنَّهم مستعدُّون للعبودية؟ ويذهب البعض بعيداً إلى حد القول بأنَّ حرِّية العمَّال أمر غير طبيعي في أي مكان"[8].

في سياق نقده للأوضاع الاجتماعية يستخدم ستيوارت مِل العبودية كحالة مجازيَّة توضِّح مدى القهر الذي تتعرَّض له بعض فئات المجتمعات الأوروبية، وبوجه خاص النساء والعمال. إنَّ نقده للعبودية مصدره انشغاله بنقد الرواسب الإقطاعية التي تعيق سيطرة البرجوازية، التي تريد تحرير كل أفراد المجتمع لتُستخدَم قوة عملهم في تطوير الصناعة، وليس مصدره دافع مساواة الإنسان

8 المرجع السابق، ص 21.

الأوروبي بمن كان يستعبدهم من الشعوب الأخرى. ولم تشكِّل المساواة بين البشر عند ستيوارت مِل هدفاً في ذاته، كما سيتَّضح من تبنِّيه لأفكار التراتب الاستعماري، فهو يناقش العبودية من حيث هي وضعية اجتماعية–اقتصادية تعيق تطوُّر الأوروبيين. ويهدف من ذلك إلى دفع المجتمع الرأسمالي في مسيرة التطور التي يناقشها بوضوح في كتاب آخر هو (مبادئ الاقتصاد السياسي). حيث يقول:

"إنَّ الفرق بين المجتمعات العبودية والإقطاعية من جهة، والمجتمع الرأسمالي من الجهة الأخرى، هو أنَّ الأولى تتركَّز فيها مِلكية قوة العمل ورأس المال والأرض في يد شخص واحد هو المستفيد الوحيد من كل عملية الإنتاج وتراكم الثروة[9].

أمَّا في المجتمع الرأسمالي الذي يتميَّز بحرية العمل، فحسب رأي ستيوارت مِل تتوزَّع قيمة الناتج بين العمال وأصحاب العمل، وتزداد حركة تداول المال بين أفراد المجتمع فيكون بوسع الجميع أن يتحوَّلوا إلى مشترين للسلع. ولأنَّ هذا النظام يتيح توسيع نطاق بيع السلع، فإنَّ ربحاً أكبر يتحقَّق لصاحب العمل والعمال أيضاً. وبالإضافة إلى ذلك، فإنَّ العامل حين يتلقَّى أجراً من عمله، يدفعه ذلك إلى تحقيق ناتج أكبر ممَّا كان سيحققه إذا كان يعمل لمصلحة مالك الأرض. وبعد أن أوضح فائدة تحرير قوة العمل بالنسبة إلى المجتمع؛ شرحَ فائدة تحرير الرقيق بالنسبة إلى سادتهم، والتي ستعوِّضهم عن خسارة ما اشتروهم به، فكتبَ:

"لقد أُثير نقاشٌ كثير حول جدوى العمل الحر بالنسبة إلى المجتمع، مقارَناً بجدوى عمل المستعبَدين. وكأنّ هذا السؤال، من حيث هو أطروحة مجرَّدة، يمكن أن يؤدِّي إلى حلٍّ شامل. فمدى ربحية العبودية أو العمل الحر بالنسبة

---

9 Mill, John Stuart; *Principles of Political Economy,* (London: Longmans, Green, 1909). P. P. 249.

إلى المخدِّم، تعتمد على الأجر المدفوع للعامل الحر. والأجر بدوره يعتمد على عدد العمال بالمقارنة مع رأس المال والأرض. فالعامل الأجير دائماً أكثر إنتاجية من العامل المستعبَد بحيث إنَّ المخدِّم يمكنه أن يدفع أجوراً أعلى ممَّا كانت تكلِّفه إعاشة عبيده، ومع ذلك يحصل على ربح أكثر"[10].

في مناهضته للاستعباد واهتمامه بحقوق الجماعات، كان دافع ستيوارت مِل هو رفع العائد الاقتصادي وليس حفظ حرية الإنسان، سواء كان الفلاح المستغَل أو الأفريقي المستعبَد أو المرأة المضطهَدة. ولأنَّ اهتمامه بأوضاع البشر جاء في سياق اهتمامه بتنمية الاقتصاد الرأسمالي؛ كان طبيعياً متى ما ظهرت جدوى اقتصادية لشكل من أشكال استغلال البشر واضطهادهم، أن يميل ستيوارت مِل إلى الدفاع عنه. وهذا ما حدث بالفعل، فمع تدهور معدَّلات الأرباح في الأسواق البريطانية وتأزُّم الأوضاع الاقتصادية؛ تبنَّى ستيوارت مِل موقفاً داعماً للتوسُّع الخارجي والاستيلاء على أراضي غير الأوروبيين ونهب ثرواتهم. وهذا يؤكِّد أنَّ فلسفة الحرية عنده كانت تقوم على تراتُب البشر، حيث لا يملك غير الأوروبي حقوقاً بينما يملك الأوروبي حقَّ أن يحلَّ مشكلاته بالاستيلاء على ممتلكات الآخرين.

في ظلِّ تصوُّر كهذا، لا يمكن أن يُنظَر إلى موقف ستيوارت مِل من تحرير المستعبَدين على أنَّه موقف أصيل، إذ لا يستقيم أن يدعو لتحرير فئات محدودة من الإخضاع في الوقت الذي يفتح فيه المجال للأوروبيين ليُخضِعوا كل شعوب العالم. في الواقع كان تحرير مضطهَدي النظام الإقطاعي في أوروبا، مثل الأقنان والنساء، هو الشرط الضروري لتعميم الإخضاع على الشعوب غير الأوروبية؛ لأنَّ تحريرهم ما كان ليتمَّ من دون الدفع بالرأسمالية لتبلغ قدرتها القصوى على التوسُّع. وبمعنى أوضح، كانت مضاعفة السيطرة الأوروبية ونشرها على أوسع نطاق، تقتضي حشد جميع قوى الأمم الأوروبية في

10 المرجع السابق، ص 253.

مواجهة العالم، فالمواجهة لم تعد تدور بين الفئات المتصارعة داخل المجتمعات الأوروبية، وإنَّما بين الأوروبيين من طرف وباقي مجتمعات العالم من الطرف الآخر.

في ظل انقسام كهذا، يجيز للأوروبيين غزو العالم والسيطرة على شعوبه داخل أوطانها، لم يعد هناك معنى لإخضاع شعوب بعينها ونقلها إلى أوروبا أو أميركا كمستعبَدين، فصار واجب المفكِّرين الأوروبيين هو الدفع بمشروع السيطرة الجديد في مواجهة المشروع القديم. فإرادة السيطرة على العالم في كليَّته لن تتحقَّق إلا بقوة مجتمع جديد يحلَّ محلَّ المجتمع الإقطاعي الذي عجز عن توسيع نطاق السيطرة. ومن هنا، فإنَّ الصدام الذي عاشته أوروبا في مستهلِّ الحداثة بين المجتمعَين الرأسمالي والإقطاعي، كان في مستواه العميق صراعاً حول أيُّهما أقدر على الاضطلاع بمَهمَّة توسيع نطاق السيطرة لتشمل العالم كلَّه.

إنَّ مشروع السيطرة الأوروبية الذي كان قد بدأ في نهاية القرن الخامس عشر بغزو أميركا، وتزايدَ فيه التنافس بازدياد أعداد الدول الأوروبية المنضمَّة إليه؛ كان ضرورياً له أن يتوسَّع ليسمح لتلك القوى المتنافسة باقتسام بقية قارات العالم. ولأنَّ المجتمع الإقطاعي الأوروبي لم تكن طبيعته متوافقة مع مَهمَّة غزو القارات البعيدة بحُكم أنَّ علاقاته منظّمة حول روابط فلاحية محورها الأرضي المحليَّة؛ كان لا بدَّ من مجتمع تنتظم علاقاته على اقتصاد يتَّصف بقابلية منتجاته للتنقُّل. وكان المجتمع الرأسمالي المعتمِد على انتقال المواد الخام والسلع بين الأسواق، هو الأنسب للاضطلاع بمَهمَّة توسيع نطاق السيطرة وإخضاع الشعوب في موطنها، بدلاً من نقلها إلى أوروبا أو أميركا لاستعبادها هناك.

معنى هذا أنَّ وصف ستيوارت مِل، وكلّ الفلاسفة الحديثين، لمسيرة التحديث الأوروبية بأنَّها حرَّرت المضطهَدين، إنَّما هو وصف يتَّفق مع تخلُّص

أوروبا من الروابط التي أعاقتها عن توسيع نطاق السيطرة لتشمل العالم، فكان تحرير الجماعات الأوروبية هو العائد الداخلي لعملية إخضاع الشعوب الأخرى. إنَّ مسار الحداثة الذي يُرى مشروع تحرُّرٍ من منظور الفلسفة الأوروبية، يُرى من منظور الجنوب مسيرة قهر. وهذا يبرِّر قولنا بأنَّ تفاسير الحداثة تتحدَّد بحسب المواقع والجغرافيات التي تُعايَن منها فترة الحداثة.

حينما يبحث ستيوارت مِل عن ما يحقِّق نمواً مثاليَّاً لاقتصاد بريطانيا، التي كان عدد سكانها قد بدأ يزداد كثيراً في ذلك الوقت؛ يقول إنَّه لا بدَّ من وجود دافع للنمو مصدره تحفيز العمل والتصنيع. ويرى أنَّ القيام بمشروعٍ استعماريٍ كبير على غرار مشروع "الاستعمار النظامي" الذي كان قد اقترحه ويكفيلد إنَّما هو كفيل بتحسين الأوضاع الاقتصادية. وليشرح ما يعنيه بذلك، كتب:

> **"أقصد أن يُمنح مال عام، كافٍ، يتيح إسكان عدد كبير من المواطنين الشباب دفعة واحدة في المستعمرات. وذلك بمنح أفضلية للأزواج الصغار، كما يقترح السيد ويكفيلد، وإن لم يتوفَّر هؤلاء فتُمنح الأفضلية للأسر التي لها أطفال كبار. ويجب أن تُصرَف النفقات بأفضل ما يمكن في سبيل تحقيق الغاية المنشودة، فتُزوَّد المستعمرات بما تفتقده هناك وما هو زائد هنا [...] لقد اتَّضح أنَّ استعماراً بمستوى ملائم يمكن أن يُمارس بحيث لا يكلِّف الدولة شيئاً. أو، لا يكلِّف مالاً يكون غير قابل للاسترجاع"[11].**

رغم أنَّ ستيوارت مِل يتحدَّث هنا عن الأراضي غير المستغَلَّة بصورة عامة، إلا أنَّه كان يستهدف في الأساس الأراضي غير الأوروبية، وكان يفكِّر في توسيع نطاق المشروع الاستعماري البريطاني في موجته الثانية التي انطلقت مع النصف الثاني من القرن التاسع عشر، حينها، لم يبق مكان في العالم لم تتمدَّد فيه بريطانيا سوى أفريقيا، التي سيبدأ الأوروبيون اقتسامها في زمن ستيوارت مل.

---

11 المرجع السابق، ص 381-382.

في سياق رصده لإيجابيات توسُّع بريطانيا في غزو العالم واستيطان أراضيه، وبعد أن استخلص السمة المميِّزة الأولى للعصر الحديث وهي تخلُّص أوروبا من التراتب الاجتماعي؛ شخَّصَ ستيوارت مِل ملمحَين إضافيَّين للزمن الحديث، فقال عن تحسُّن أوضاع البريطانيين في منتصف القرن التاسع عشر، بسبب التوسُّع الاستعماري:

"... إنَّ المعرفة التي توصَّل إليها الناس، أو هم في سبيل التوصُّل إليها حول أوضاع سوق العمل في الأجزاء البعيدة من العالم؛ فتحت المجال لهجرة تلقائية من هذه الجزر [البريطانية] نحو البلاد الجديدة الواقعة فيما وراء المحيط، وهذه الهجرة لا يبدو أنَّها ستنحسر وإنَّما ستزداد من دون أي جهد وطني رسمي يخدم استعماراً نظاميَّاً. فهي ستحقِّق ما فيه الكفاية من نمو مادِّي للأجور في بريطانيا العظمى، مثلما حدث في إيرلندا. وستُحافظ على ذلك الارتفاع مستمراً لجيل أو اثنين"[12].

وليوضِّح العلاقة بين التوسُّع الاستعماري وتحوُّل بريطانيا إلى دولة غنيَّة، كتب:

"إنَّ الهجرة بدلاً من أن تكون حالة عارضة، تصبح باستمرار منفذاً ثابتاً لأعداد كبيرة. وهذه الحقيقة الجديدة عن التاريخ الحديث، بجانب تدفُّق الثراء الناتج عن حرية التجارة، هي التي أعطت هذا القطر المزدحم فترة تنفيس مؤقَّتة يمكن توظيفها في تحقيق التطلُّعات الأخلاقية والعقلية لجميع طبقات الشعب، بمن فيهم الأكثر فقراً، والتي لن تسمح بالسقوط في حالة الازدحام السكَّاني مجدَّداً"[13].

إنَّ اعتراف ستيوارت مِل بترقِّي الأوضاع المعيشية لعامة البريطانيين نتيجة غزوهم للعالم، وتشديده على ضرورة استمرار ذلك يثبت أنَّه حين كان يدافع عن المستعبَدين إنَّما كان يفعل ذلك في سياق حرصه على مصلحة أمَّته وتطوير

12 المرجع نفسه، ص 384.

13 المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

أوضاعها الاقتصادية. ولأنَّه لم يكن معارضاً للتمييز من الناحية المبدئية، فقد حافظ عليه بأن أزاحه إلى منطقة الاقتصاد، متبنِّياً فكرة أنَّ الأوروبيين يجب أن يستفيدوا من أراضي الآخرين وثرواتها، لأنَّهم يملكون رؤوس الأموال[14]. إنَّ مساندة ستيوارت مِل للتمييز تمتد لتغطِّي مجالات متعدِّدة في فلسفته، ولآخذ مثال على ذلك ننتقل معه من مجال الاقتصاد إلى المجتمع والسياسة.

في نظريِّته السياسيَّة، يقول ستيوارت مِل إنَّه لا بدَّ من معرفة مستوى تطوُّر المجتمع المعيَّن لتحديد نوع الحكم الذي يناسبه. وحسب رأيه، فيما عدا الأوروبيين، فإنَّ بقيَّة المجتمعات لا قدرة لها على تحديد الحُكم المناسب لها؛ لأنَّها لم تمرّ بأطوار الحضارة المختلفة لتعرف أنواع الحكم. وبادِّعاء أنَّ ليس كل تقدُّم نحو الحضارة يجعل الأمة قادرة على حُكم نفسها، يرفض ستيوارت مِل وضع الأمم الشرقية على قدم المساواة مع الأوروبيين. فيقول إنَّ المصريين والصينيين سبق لهم أن بلغوا درجة متقدِّمة من التحضُّر لكنَّهم توقَّفوا ولم يتابعوا تطورهم، وهذا يخرجهم من دائرة الأمم القادرة على حكم نفسها. ويضيف: بما أنَّ الحكم الوطني في هذه البلاد عاجز عن التوافُق مع المراحل المتقدِّمة من الحضارة؛ فلن يشفع لها أنَّها كانت ذات حضارات في الماضي، وعليها أن تخضع للأوروبيين لتتعلَّم على أيديهم كيف تحكُم نفسها[15].

لأنَّ ستيوارت مِل يعرِّف الزمن الحديث بأنَّه عصر تحرُّر الفرد من سلطة الجماعة وقيود الطبيعة، فهو يقيم فرقاً أساسياً بين أمم أوروبا الغربية التي يقول إنَّها تعيش حالة الحداثة، وبقيَّة الشعوب التي تحيا خارج نطاق تلك

---

14 ساد هذا النوع من التفكير لدى بعض المفكرين الأميركيين أيضاً، فقد رأى رويس (Royce)، الذي عارض قمع السُود في جنوب الولايات المتحدة، أن السود يمكنهم أن يحصلوا على حكم ذاتي محدود "بعد أن يتعلموا قواعد التحضُّر من الأميركيين البِيض"، لأنّهم أدنى مكانة من الناحية الثقافية. انظر:
TunsTall, Dwayne; Losiah Royce's "Enlightened" Anti-Black Racism? *The Pluralist*, vol. 4 no. 3, (Fall 2009), 39-45. P. 41.

15 المرجع السابق، ص 603.

الحالة. ويتمثَّل الفارق بين الطرفين عنده، الذي يحدِّد خصائص الحداثة، في أن أوروبا الغربية تتمتَّع بمجتمعات صناعية وحراك اجتماعي وحريات فردية ومنافسة في سوق العمل. وعلى هذه الفروق التي ما يزال الفكر الغربي يراها تمثل الخصائص الدقيقة للحداثة، يؤسِّس ستيوارت مِل مفهومه للعلاقات بين الشعوب. والنقطة المركزيَّة التي يعالج على ضوئها الفروق بين الطرف الذي له حقّ ممارسة السيطرة والطرف الذي هو موضوعها هي خصائص الحداثة، التي رغم أنَّها تمثل خبرة محليَّة أوروبية إلا أنه يميل إلى فرضها على كل المجتمعات. وبواسطتها ينقل التمييز بين المجتمعات الحديثة والمجتمعات التقليدية إلى مجال السياسة.

كما سبق القول، مع هيغل أُعيد تأسيس التمييز بين البشر والمجتمعات على معيار الحداثة، ووُلدَ فكر الحداثة الذي سيشكل أساس فلسفات القرن التاسع عشر. وعند ستيوارت مِل يتوسَّع هذا الفرق الحداثي بين المجتمعات ليغطِّي مختلف المجالات، ففي مقال بعنوان (اعتبارات تخصُّ الحكومة التمثيلية)، يميز بين نوعين من الدول: حرَّة وغير حرَّة. وبوصفه بريطانياً يقول عن مستعمرات وطنه:

> **"إنَّ الدول الحرة، مثلها مثل غيرها من الدول قد تملك دولاً تكون معتمِدة عليها أكتُسِبت بالفتح، أو بالاستعمار. وما نملكه نحن هو الأعظم في العصر الحديث. والكيفية التي تُحكَم بها هذه الدول التابعة هو السؤال الأهم"**[16].

وإجابة عن سؤال: كيف تُحكَم المستعمرات؟ يقول ستيوارت مِل: إنَّ أمَّة من الأمم يمكنها أن تسيطر على أمة أخرى لتكسب المال منها، أو تستخدمها "قطيعاً بشرياً" يحقِّق فائدة لمواطنيها فتكتفي باستغلالهم، لكن إذا كان الهدف

---

16 انظر الفصل الثامن عشر من:
Mill, John Stuart: *Considerations on Representative Government*, (New York: Harper and Brothers, 1862).

هو تحقيق الخير لأولئك البشر؛ فمن المستحيل للأمة المسيطِرة أن تحكمهم بإرادتها هي لتحقِّق لهم الخير، حسب قوله. وليضع قواعد عقلية لعلاقة (عادلة) بين الدولة المسيطِرة والدول الخاضعة لها يقسم الثانية إلى نوعين:

"دول تضم شعوباً في مستوى حضاري مماثل للدولة الحاكمة؛ وهذه شعوب ناضجة للحكومة التمثيلية، مثل شعوب المناطق التي تملكها بريطانيا في أميركا وأستراليا. ودول أخرى مثل الهند، البعيدة جداً عن حالة النضج. [...]. وبخصوص الصنف الأول من الدول المحكومة، أدركت إنجلترا، إلى حدٍ كبيرٍ وفي كمالٍ نادر، المبدأ الحقيقي للحكم. فقد شعرت دائماً، وبقدر معيَّن من الإلزام، بضرورة أن تعامل شعوبها الواقعة خارجها بمثلما تعامل مَن هم مِن دمها ولغتها"[17].

ويقول عن المستعمرات، مميِّزاً بين مستوطنيها الأوروبيين ومواطنيها الأصليين من حيث حق الأوائل في الحكم، وعدم أحقِّية المواطنين الأصليين:

"إنَّ المستعمرات المسكونة بالعِرق الأوروبي لها الآن حكم ذاتي داخلي مكتمل. وهو الآن مبدأ راسخ لسياسة بريطانيا العظمى، مصرَّح به نظرياً ومُلتزَم به في الممارسة: أن تمتلك مستعمراتها المأهولة بالعِرق الأوروبي، بقدرٍ متساوٍ مع الأرض الأم، حقَّها الكامل في أن تحكم نفسها داخلياً"[18].

تقوم نظرية ستيوارت مِل إذاً، وبكل وضوح، على التمييز العِرقي بين البشر، فوجود العِرق الأوروبي في الأرض المعيَّنة هو الذي يمنحها حق الحصول على حكم حُر، مساوٍ لما في أوروبا. وميزة الحداثة التي سبق أن قال إنَّها حررت البشر من الخضوع لمكانة طبيعية يحدِّدها مولدهم، تُنفَى هنا حيث تتحدَّد المكانة والحقوق بنوع العِرق الذي يُولد به البشر، وهي أيضاً مكانة ثابتة. إنَّ فلسفة ستيوارت مِل التي تتلبَّس ثوب الحداثة والحرية لا تفعل شيئاً سوى أنها تعيد إنتاج التراتُب في خطاب فلسفي جديد.

---

17 المرجع السابق.

18 المرجع نفسه.

يبرِّر ستيوارت مِل حق الأوروبيين الذين استوطنوا أستراليا وأميركا في أن يتمتَّعوا بحكومات مستقلَّة بأنَّهم بعيدون كثيراً عن أوروبا، إلى حدٍ يحول دون أن تُحكَم بلادهم بحكومات من داخل بريطانيا؛ لأنَّ البريطانيين لا يقاسمون تلك المناطق الظروف والمشكلات التي تعيشها. وهذا قريب من المبرِّر الذي اعتمد عليه جِرمي بنثام عندما طالب فرنسا بتحرير مستعمراتها التي يستوطنها الأوروبيون في أميركا الجنوبية والكاريبي، بحُجَّة أنَّها بعيدة عن بلادهم الأُم. إنَّ القاعدة العامة عند ستيوارت مِل وبنثام هي حق الأوروبيين في أن يحكموا جميع بلاد العالم، والاستثناء من تلك القاعدة ينشأ عن بُعد المنطقة المعيَّنة عن أوروبا، بُعداً مانعاً لإدارتها من هناك.

يعود ستيوارت مِل ليقول إنَّه رغم الاستقلال الممنوح لتلك (الشعوب الناضجة)، أي أوروبِّيي أستراليا وأميركا؛ فإنَّ قدراً من التحكُّم البريطاني بحكوماتهم لا بدَّ أن يستمر لضمان استقرار ما يسمِّيه "السلام العالمي". وبالطبع، فإنَّ تعبير السلام العالمي هنا، كما عند كانط وبقية الفلاسفة الأوروبيين، يعني السلام بين القوى المسيطرة على العالم، أي دول غرب أوروبا.

يبرِّر ستيوارت مِل ذلك النوع من التحكُّم بالمستعمرات التي يسكنها أوروبيون بأنَّه سيمنع دخول الدول في صراعات عسكرية بأعداد كبيرة. ويقول إنَّ ضبط السلام العالمي شأن خاص بالإمبراطوريات الأوروبية، تديره من عواصمها، رائياً أنَّ هذا النوع من التحكُّم سيتيح لبريطانيا منع الدول الخاضعة لها من خوض صراعات ضد بعضها. هذا بجانب أنَّه يُبقِي الأسواق مفتوحة ويمنع فرض رسوم جمركية تعيق حركة السلع العالمية، بما أنَّ بريطانيا وحدها هي التي تملك القوة التي تتيح لها فرض القيود، وأيضاً لأنَّها الدولة "الأكثر فهماً للحرية"، حسب قوله.

إنَّ الامتياز الذي يمنحه ستيوارت مِل لبريطانيا يكفل لها حق السيطرة على العالم وإدارته، مع أنَّه سبق أن وصف المجتمع الحديث بأنَّه يتميَّز بعدم ممارسة السيطرة. والفرق الذي يقيمه بين الأُمَّة البريطانية من جهة أنَّها "حديثة"، وبقيَّة الشعوب التي يعتبرها "تقليدية"؛ هو الذي يسمح له بأن يعود ليعطي بريطانيا حق اخضاع العالم، فاصطناع مرحلة فارقة في التاريخ تسمَّى الحداثة هو الذي يسمح بخلق تراتب بين البشر يبرِّر للأقلية اضطهاد الأغلبية على أساس عِرقي.

مما سبق، يتِّضح أنَّ خطاب ستيوارت مِل الفلسفي يتمتَّع بنفس المحتوى المتناقض والمسار المرتدّ على ذاته، الذي لوحظ في خطابات الذين نوقشوا سابقاً، إذ يعودون إلى تبنِّي التمييز بين المجتمعات بعد دفاعهم عن المساواة بينها، ويتوصَّلون إلى ذلك باتباع تقنية خطابية يضطرد توظيفها لدى معظمهم. وتتَّصف هذا التقنية الخطابية بأنها تنتقل من مساواة البشر إلى التمييز بينهم بطريقة غير ملاحظة، وذلك بأن تُتَرجم الخواص الأساسية التي يشتركون فيها جميعاً، (الإنسانية، العقل، الحرية، إلخ) إلى خاصِّية ثانوية تتركَّز لدى الأوروبيين أكثر من غيرهم (بياض البشرة، اعتدال المناخ، تراكم الثروة)، بإقامة علاقة سببيَّة بين الخاصِّيتين، مثلاً: بجعل المناخ سبباً لرُقي العقل، وبهذا يُرفَع الأوروبيون إلى قمة هرم التراتب البشري عبر حجج ظاهرها العقلانية وباطنها التحيز.

بهذه الطريقة، التي يختلف فيها المحتوى العميق للخطاب الفلسفي عن ظاهره، يتَّخذ ستيوارت مِل فكرة النضج معياراً تمييزياً يطالب بموجبها أن تخصِّص بريطانيا نوع حكم معيَّن للبلاد التي تحتلها في آسيا وأفريقيا، بحُجَّة أنَّها لم تبلغ مستوى نضج مستوطنات أميركا وأستراليا، التي يحكمها الأوروبيون. فيقول:

"... بخلاف الدول التابعة، التي سكانها في درجة متقدِّمة بما فيه الكفاية ليكونوا مناسبين لحكومة تمثيلية، فإنَّه توجد دول أخرى، إذا ما استمرت خاضعة فإنَّها يجب أن تُحَكم بالدولة المسيطرة أو بأشخاص تبعثهم لهذا الغرض. وهذا النوع من الحكم شرعي مثله مثل الأنواع الأخرى، إذا كان من النوع الذي في ظروف حالة التحضُّر السائدة سيساعد على نقل الشعب الخاضع إلى درجة أعلى من التقدم"[19].

وبعد أن أعدَّ هنا الشعوب "غير المتقدِّمة" لتحُكم بواسطة الأوروبيين؛ يصف شعوباً معينةً واقعة تحت الحكم البريطاني بأنَّها "شبه بربرية" يجب أن تُحكَم بنظام عسكري مطلق. فيقول:

"إنَّ الحكم الوطني العسكري، المطلق السلطة، من النادر أن يُعثَر له على حاكم وطني جيد، إلا بالصدفة. ولكنه حين يكون تحت حكم شعب أكثر تحضُّراً، فإن ذلك الشعب سيمارسه باتِّساق... وهذا هو نوع الحكم المثالي الذي يمارسه شعب حر على شعب آخر شبه-بربري [...] فلا يمكن أن يُحكم بلد مثل الهند بحكم مباشر، وإنَّما يحكم بأن يُعطى حاكماً جيِّداً، وهذا هو ما يتيح للأوروبيين أداء واجبهم تجاه ذلك البلد"[20].

بدفاعه عن أن تُخضَع الهند إلى حكم غير مباشر على يد حاكم عسكري بريطاني يقوم "بعبء الرجل الأبيض" تجاه شعبها؛ كان ستيوارت مِل يدافع عن نظام حكم ابتكرته إسبانيا حين غزت كوبا والمكسيك وبيرو، وغيرها من مستعمرات أميركا، وتلقّت منها بريطانيا ذلك النوع من الخبرة في مجال حكم البلاد التي غزتها. فبعد القرن السادس عشر كانت بريطانيا وفرنسا وهولندا قد تبعت إسبانيا في طريقة بناء وإدارة المستعمرات وأصدرت مثلها رُخصّاً لمجموعة شركات نشطت في مجال الغزو، لمزاحمة إسبانيا التي كانت تسيطر على الجزء الأكبر من أراضي العالم حينها. وكان ستيوارت مِل يقصد من

19 المرجع نفسه.

20 المرجع نفسه.

دفاعه عن نظام الحكم غير المباشر الدفاع عن حقِّ شركة الهند الشرقية البريطانية، التي عمل فيها لأكثر من ثلاثين سنة، في أن تدير الهند مستقلَّة عن الحكومة البريطانية التي كانت قد قرَّرت إيقاف الشركة عن العمل. وقال حينها متأسِّفاً: إنَّ قَدَر حكومة شركة الهند الشرقية هو أن ترسي طريقة حكم لدولة شبه بربرية، بوساطة بلد متحضِّر، وبعد أن تحقِّق ذلك يتم حلها.

قال ستيوارت مِل ذلك في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، أي في الفترة التي بدأت فيها الإمبراطورية البريطانية تتضخَّم، وتتزايد صعوبات إدارتها مع توسُّع ثورات الشعوب في مستعمراتها الآسيوية والأفريقية. في تلك الفترة بدأ البريطانيون يفكِّرون في تخفيف العبء العسكري والإداري عن كاهلهم، مع احتفاظهم بالسيطرة على ثروات المستعمرات، وكان لا بدَّ من تمييز المستعمرات التي بها مستوطنون أوروبيون عن تلك التي يسكنها أهلها، لضمان استمرار السيطرة العسكرية عليها، خوف تحرُّرها.

عندما بدأت تتصاعد الخلافات بين إدارة شركة الهند الشرقية والحكومة البريطانية؛ اقترح ستيوارت مِل وضع الهند تحت حاكم عسكري بريطاني مع استمرار الشركة في إدارة البلد. وشدَّدَ على ضرورة فتح مجال المنافسة أمام كل البريطانيين ليتنافسوا على مناصب حكَّام المستعمرات، كما في التنافس على المناصب الأخرى، بحُجَّة إنَّ ذلك سيمنح الجميع فرصة أن يكون باستطاعتهم القيام بما يحقِّق مصلحة وطنهم، وأن يكون دافع الحكام للترقي إلى المناصب العليا هو كفاءة الأداء الوظيفي، لأنَّه إذا قُصِر المنصب على ذوي الامتياز الاجتماعي فإنَّ ذلك لن يزوِّدهم بدافع الترقي في المنصب، بما أنَّهم يحوزون مكانة عالية مسبقاً، أو سيغريهم بتحويل الوظيفة إلى منفذ للثراء والفساد. وهذا يُبيِّن أنَّ البلاد التي احتلَّها وحكمها الأوروبيون هيّأت سوق عمل وسَّع فرص الحصول على الوظائف العليا وفتحَ المجال أمام حِراك بين طبقات

المجتمعات الأوروبية. فمن دون التساوي في حق العمل، الذي أصبح ممكناً لأنَّ المستعمرات حقَّقت كثرة في الوظائف ما كان ممكناً لأوروبا أن توفِّرها؛ فإنَّ إرساء أنظمة حكم تحقِّق العدالة الاجتماعية في البلاد الأوروبية كان سيبقى ضعيفاً ومهدَّداً. وهذا يوضِّح كيف كانت عوائد غزو المستعمرات تحفِّز ديموقراطية العمل في أوروبا وتحقيق العدالة والمساواة بين مواطنيها.

رغم أنَّ ستيوارت مِل يؤكِّد أن طريقة الحكم التي اقترحها ستمنع فساد الحكام الذين ترسلهم بريطانيا إلى المستعمرات، يتمثَّل ضعف اقتراحه في عدم اشتماله على ضمانات محاسبة الحكام البريطانيين أمام مواطني البلاد المستعمَرة، بما أنهم أصحاب سلطات مطلقة. وهذا يدعو للاعتقاد بأنَّ ستيوارت مِل كان يريد أن يحافظ، بأي مبرِّر، على استمرار شركة الهند في عملها لأنَّه كان موظَّفاً فيها[21].

لكَي يمنح الأوروبيين حق غزو العالم، قسَّم ستيوارت مِل الشعوب حسب الثقافة أو التحضُّر. وهو تقسيم اعتقد الأوروبيون آنذاك بصحَّته ورتَّبوا على أساسه مكانة البشر لفترة طويلة، وما زالت آثاره موجودة إلى اليوم في تعبير "الأمم المتحضِّرة"، الذي يستخدمه السياسيون الغربيون للإشارة إلى أممهم. بحسب ذلك النظام التراتبي ينقسم البشر إلى شعوب "وحشيَّة" (savages) هي تلك التي تعيش على اقتصاد الالتقاط والصيد ويضعها الأوروبيون في

21 تأسَّست شركة الهند الشرقية في سنة 1599م عندما تقدَّم عددٌ من البريطانيين إلى الملكة اليزابيث بمشروع شركة تعمل في مجال التجارة مع الشرق، بعد أن قاموا برحلة بحرية ناجحة جلبت لهم أرباحاً. وكانت تلك المجموعة تتكون من تجار ومحاربين يرأسهم جورج إيرل كومبرلاند. وفي العام 1600م أُسِّست الشركة واحتكرت تجارة بريطانيا مع الشرق، خاصة الهند، ثم توسع عملها في الخمسين سنة التالية، وصارت تجمع بين نوعين من التعامل مع المناطق التي تصلها: نشاط تجاري ونشاط حربي. فازداد ثراؤها وكوَّنت جيشاً ضخماً بدأت تغزو به بعض أقاليم الهند في منتصف القرن السابع عشر، إلى أن احتلّتها كلها. وبعدها سيطرت على معظم تجارة المحيط الهندي، وحققت دخلاً لبريطانيا فاق مواردها الداخلية. وفي منتصف القرن التاسع عشر، حينما كان ستيوارت مِل يكتب دفاعه عن الشركة، كانت قوتها العسكرية قد بلغت 280.000 جندي، وفاقت قوة كثير من جيوش دول العالم في ذلك الوقت. وتوسّع نفوذ الشركة خارج الهند فخضع لها حُكام عدة مناطق. وقد قادت سلطتها إلى نوع غريب من الحكم، يعدُّ علامة بارزة على ضخامة الدور الذي لعبه تحالف القوة العسكرية ورأس المال والشركات في بناء حداثة أوروبا الغربية.

أدنى مراحل التطوُّر، و"برابرة" (barbarians) يعيشون على الرعي والزراعة ويُوضعون في مرحلة وسطى، وأخيراً شعوب "متحضرة" (civilized) هم الذين ينتمون إلى مجتمعات تجارية، وهؤلاء يحتلُّون أعلى سُلَّم التراتب. وعلى أساس هذا التراتب يؤسس ستيورات مِل حق الأوروبيين في حكم العالم، فالوحشيُّون لا قدرة لهم على أن يحكموا أنفسهم بسبب حبِّهم الزائد للحرية، والأقنان والعبيد والمزارعون في المجتمعات البربرية يمكن تعليمهم الطاعة لرفع مستوى عقولهم، أمَّا المجتمعات التجارية فهي وحدها التي يدرك أفرادها معنى الحرِّية، وهي بالطبع المجتمعات الأوروبية. وحسب هذا التقسيم، فإنَّ المجتمعات التي بلغت مستوىً عالمياً في فرض قدراتها التجارية يحقُّ لها، بما توفَّرَ لها من تحضُّر، أن تتصرف نيابة عن الشعوب (غير الناضجة)، فتدير لها شؤونها بالقوة.

هذا المنطق الذي يبرِّر به ستيورات مِل حق بريطانيا في حكم البلاد التي غزتها ليس صحيحاً من الناحية التاريخية، فبريطانيا لم تكن متقدِّمة حين بدأت تغزو العالم في القرنين السابع عشر والثامن عشر، وإنما تقدَّمت بعد أن غزته وسيطرت على موارد التجارة العالمية. وكانت شركة الهند الشرقية من أبرز الوسائل التي حققت لها ذلك، فقد صارت سلطة سياسية تحدِّد نُظم الإدارة والاقتصاد ومناهج التعليم، وغير ذلك من شؤون اتَّخذتها موضوع تدخُّل مباشر. فتأسَّست كلية الهند الشرقية التي كانت تخرِّج كَتَبَة وإداريين لأجهزة الحكم في الهند، وساهم عدد منهم في النهضة الأدبية في بريطانيا، وعملت الشركة على نشر اللغة الإنجليزية وأرست قدراً كبيراً من التقاليد التعليمية في مجال تحويلها إلى لغة عالمية. واستفادت بريطانيا من تجربتها في مجال ترسيخ السيطرة ووظَّفتها في إدارة البلاد التي سيطرت عليها وأنتجت فيها القطن مثل الهند، وكان منها السودان ومصر. وفي ظِل هذا الوضع المتشابك يمكن وصف ستيورات مِل بأنَّه لم يكن فقط مُنظِّر الإمبراطورية البريطانية، وإنَّما كان رائد نوع جديد من السيطرة، ربط المعرفة بالمصلحة الاقتصادية والقوة العسكرية.

في الوقت الذي كانت فيه الشركة تحقِّق أكبر إنجاز اقتصادي لبريطانيا عن طريق تدمير صناعة النسيج في الهند وتحويلها إلى دولة تصدِّر القطن إلى بريطانيا؛ تسبَّب تحويل الأراضي الهندية ومزارعيها لخدمة مصلحة بريطانيا في حدوث مجاعات واسعة النطاق قتلت أعداداً كبيرة من الهنود. ففي سنة 1770م وحدها مات ثلث سكان البنغال، ونتج عن ذلك نقص في الأيدي العاملة تزامَن مع كساد في أوروبا، فاضطرَّت الحكومة البريطانية إلى تقديم دعم للشركة لإخراجها من أزمتها. وفي سنة 1853م صدر مرسوم بريطاني بفصل السلطتين التشريعية والتنفيذية اللتين كانتا في يد الحاكم العسكري البريطاني للهند، وهذا ما دفع ستيوارت مِل إلى الكتابة حول طريقة حُكم المستعمرات.

من تأمُّله في حالة الهند المنفلتة عن سيطرة الشركة، توصَّل ستيوارت مِل إلى وجود طريقين لحكم الهند لا ثالث لهما: الأول حكم وطني تقوده عبقرية فردية، والثاني الخضوع لقوة خارجية متفوِّقة. ورأى أنَّ العلاقات الدولية تحتوي جانباً أخلاقياً لأنَّ "النظام الدولي عليه أن يقود الأمم إلى غاية إنسانية واحدة"، هي جعل الشعوب قادرة على حكم نفسها، حسب قوله[22]. وبهذا وسَّع الفرق بين الأمم المتحضِّرة وغير المتحضِّرة على أساس تميُّز الأولى بالطابع الاجتماعي وتعاون جماعاتها، فقال إنَّ تطوُّر الروح الوطنية هو ما يميِّز الجماعات المتحضِّرة عن غير المتحضِّرة. هنا أيضاً انتهى ستيوارت مِل، الذي كان قد بدأ بالدفاع عن حرية الأفراد والجماعات، إلى تبرير السيطرة على الشعوب غير الأوروبية.

كتب ستيوارت مِل معظم نصوصه في فترة تطوَّرت فيها أوضاع بريطانيا كدولة صناعية اعتماداً على طبيعتها الإمبراطورية، وقد أكَّدت دراسات معاصرة أنَّ عمليات الاستعباد وتجارة الرقيق لعبت دوراً مهمَّاً في نموها الصناعي طوال تلك الفترة، رغم أنَّها لم تكن العامل الحاسم والوحيد فيه. ولكن ليبراليي القرنين

---

22 Jahn, Beate; Barbarian thoughts: Imperialism in the philosophy of John Stuart Mill, *Review of International Studies*, vol. 31, no. 3. (2005): 599-618. p. 604.

الثامن عشر والتاسع عشر تجاهلوا كليَّاً هذا الدور، وصوَّروا صعود أوروبا بأنَّه نتاج نشر قيم روحية إيجابية، أبرزها: الحرية الفردية وعقلانية النُظم الاجتماعية وشيوع أخلاق التنافس في العمل، وفتح السوق[23]. والواقع أنَّ التطوُّر الرأسمالي لأوروبا تحقَّق على قاعدة التمييز بين الأوروبيين والشعوب الأخرى، مثلما تحقَّق باستغلال العمال الأوروبيين والفئات المهمَّشة اجتماعياً. وهذا ما أكَّده هذا الفصل بخصوص فلسفة ستيوارت مِل، فقد أوضح أنَّ التمييز والاستغلال كانا يجريان على الصعيد العالمي بأعمق مما كانا في أوروبا، وأنَّ أفكار الفلاسفة الأوروبيين لعبت دوراً مهماً في تبريرهما ودعم استدامتهما عالمياً.

إنَّ توافُق الفلاسفة الأوروبيين على الاستمرار في اصطناع التفاوت يوضِّح أنَّهم لم يحقِّقوا خلال الفارق الزمني الكبير بين القرن السادس عشر والقرن التاسع عشر تقدُّماً يذكر في نظرتهم إلى البشر. وهذا مصدره تمكُّن فلسفة الهُويَّة من مناهج تفكيرهم إلى حد أنَّها لم تسمح بتطوير القدرة على التخارج من تقاليد مركزية الذات، فكان خطابهم يعيد إنتاج مضامينه نفسها بصيغ شكلية محدَّثة. وحسب رأيٍ أورده ستيوارت مِل في سياق تعليقه على مذهب المنفعة؛ فإنَّ المناقشات التي ظلَّت جارية في زمنه حول السؤال الأساسي للفلسفة، وهو سؤال الأخلاق، تؤكِّد عدم حدوث تطوُّر في آراء الفلاسفة، فكتب "بعد حوالي ألفين من السنوات، تبنَّى الفلاسفة وجهات النظر القديمة نفسها"[24].

23 Eltis, David and Engerman, Stanley L.; The Importance of Slavery and the Slave Trade to Industrializing Britain, *The Journal of Economic History*, vol. 60, no. 1 (Mar., 2000), 123-144 . p. 124.

24 Mill, John Stuart; *Utilitarianism*, (London: Parker Son and Bourn, West Strand, 1868). pp. 2-3.

كارل ماركس: تمييزٌ ضمني

يحظى الفيلسوف الألماني كارل ماركس (Karl Marx 1818-1883) بمكانة رفيعة في تاريخ الفلسفة الأوروبية الغربية، لأنَّه لفت النظر إلى أنَّ علاقات الاستغلال الرأسمالي هي التي صنعت أوروبا الحديثة، لا الفكر. وبهذا تصدَّى للتفسير الهيغلي القائل بأنَّ التحولات التي جرت في مجال الروح (الفكر الفلسفي والعلمي والديني والفني.. إلخ) شكَّلت تحولات تاريخية أدَّت إلى تقدُّم أوروبا. وأوضح ماركس أنَّ النظام الرأسمالي اعتمد في نشأته على التوسُّع الاستعماري الذي مكَّن الأوروبيين من نهب ثروات شعوب العالم، وتفكّيك مجتمعاتها لإتاحة فرص الاستغلال المجَّاني لقوة عمل أفرادها. وهاتان النقطتان المُهمَّتان تميِّزان مساهمة ماركس عن سواه من فلاسفة أوروبا الغربية وتعطيانه أهمية كبيرة، فهو أوَّل من بدأ فضّ أوهام التاريخ الحديث التي تتمركز حول امتياز الإنسان الأوروبي.

رغم أنَّ ماركس ربطَ صعود أوروبا بممارستها للعنف على الصعيد العالمي، إلا أنَّه قصَرَ أثر تلك الممارسة على فترة نشأة النظام الرأسمالي التي سماها: مرحلة تراكم رأس المال، والتي تحوَّلت فيها أرباح التجارة إلى رأس مال صناعي، فكتب عن الظروف السيئة التي فرضتها أوروبا الغربية على المجتمعات الأخرى لتبني اقتصادها الرأسمالي:

> **"إنَّ أفظع أشكال معاملة السكان المحليين كانت، بالطبع، في المزارع المخصَّصة بوجه الحصر لتجارة التصدير، كما في الهند الغربية مثلاً، وكذلك**

في البلدان الغنية والمكتظَّة بالسكَّان والمحكوم عليها بالنهب، كالمكسيك والهند الشرقية. ولكن التراكم البدائي تجلَّى أيضاً في المستعمرات الصرف"[1].

لم يكن ماركس وحده الذي ربط صعود أوروبا الحديثة بالعامل الاقتصادي، فعدد من فلاسفة عصره القريبين منه زمنيَّاً فعلوا ذلك، خاصة الألمان منهم، مثل فيرنر زومبارت وجورج زيمل وماكس فيبر. فقد كانت المسألة المُهِمَّة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، هي كيف يمكن تفسير العلاقة بين الظروف الاقتصادية والظواهر الاجتماعية والسياسية، وهي المسألة المميِّزة لفكر الحداثة بعد هيغل. ولقد شغل التفسير الاقتصادي فلاسفة تلك الفترة لأن مجتمعاتهم كانت قد شهدت ازدهاراً اقتصادياً كبيراً آنذاك، رافقه وعي ببروز ذاتيَّة أوروبية مسيطرة على العالم لأنَّ التوسُّع الأوروبي الخارجي كان قد بلغ مداه.

استهدف ماركس الكشف عن القانون الاقتصادي لحركة المجتمع الحديث بدراسة علاقات الإنتاج في المجتمع الرأسمالي. ومهّد لذلك بتحليل السلع التي تشكِّل مرتكز علاقات هذا المجتمع، وتتبَّع تاريخ النقود في بداية كتابه (رأس المال). بدأ ماركس بعمليات التبادُل الفردي التي تُبادَل فيها سلعة واحدة بسلعة أخرى ومرَّ بظهور الشكل العام للقيمة الذي تُبادَل فيه أنواع عدة من السلع بسلعة واحدة، وانتهى إلى الشكل النقدي للتبادُل الذي أصبح فيه معدن الذهب هو المعادِل العام للقيمة. وخلصَ من ذلك إلى أنَّ النقود بعد أن كانت وسيط تبادُلٍ يُمكن التعبير عن علاقته بالسلع بالصيغة س – ن – س (حيث ترمز "س" للسلعة، و "ن" للنقود) تحوَّلت في النظام الرأسمالي إلى موضوع في ذاته هدفه تحقيق الربح، فأصبحت الصيغة العامَّة لرأس المال هي: ن – س – ن[2].

---

1 ماركس-إنجلس: **في الاستعمار...**، ص 126.

2 Marx, Karl: *Capital*. (U.S.A.; Madison Park, 2010). p. 65.

يرى ماركس أنَّ الأساس التاريخي لهذا الشكل من حركة المال يعود إلى التجارة التي كانت قد اتَّخذت طابعاً عالمياً في القرن السادس عشر بعد غزو الأوروبيين لقارَّتي أميركا وآسيا وفتح طرق التجارة مع بلاد العالم الأخرى، ومعها انفتح الباب لتتخلَّص أوروبا من نمط الإنتاج الإقطاعي الذي ارتبط فيه اقتصادها بملكية الأرض المحدودة. ومن هنا رأى أنَّ الاستعمار كان العنصر الأساسي لعملية تثوير علاقات الإنتاج في أوروبا ونقلها إلى النظام الرأسمالي، مفتتحاً بذلك العصر الحديث والحداثة. فكتب:

"إنَّ اكتشاف أميركا والدوران حول رأس الرجاء الصالح افتتحا أرضيَّة جديدة للبرجوازية الصاعدة. وأسواق الهند الشرقية والصين، واستعمار أميركا، والتجارة مع المستعمرات، وعلى العموم تزايد وسائل تبادل البضائع؛ وفَّرت دافعاً لم يُعرَف من قبل لتطوُّر التجارة وعبور البحار والصناعة، وبالتالي؛ للعنصر الثوري في المجتمع الإقطاعي"[3].

بالنسبة إلى ماركس، تطوَّرَ التبادل السلعي القائم على نظام رأسمالي من الأساس التجاري للاقتصاد، لأنَّ مبدأ التعامل مع البضاعة في النظام الرأسمالي يقوم على فكرة "أشتري لأبيع"، حيث تصبح البضاعة في ذاتها رأسمالاً كامناً يُعرَّف بالمال، لا العكس، بينما كان المال في السابق هو الذي يكتسب قيمته من قدرته على شراء سلعة ما[4].

بتركيزه على تحليل نظام إنتاج السلعة في المصنع، توصَّل ماركس إلى أنَّ الربح لا ينتج عن قانون العرض والطلب أو ندرة السلع، وإنما عن كون الرأسمالي يستخلص من قوَّة عمل العمال ما يزيد عن عملهم مدفوع القيمة. فقيمة السلعة المعينة التي ينتجها العامل، التي يحدِّدها وقت العمل الضروري اجتماعياً لإنتاجها، لا يحصل العامل من الرأسمالي على مايساويها. ومن الفرق بين قيمة ما يبذله العامل من جهد والأجر القليل المدفوع له يحصل صاحب

3 Marx, Karl and Engels, Friedrich : *The Communist Manifesto,* (London: Pluto Press, 2008). pp. 33-34.

4 Marx, Karl: *Capital,* … p. 66.

المصنع، أو الرأسمالي، على الربح ويجمعه في شكل ثروة. وباستمرار تحوُّل الربح إلى ثروة يتوسَّع نطاق عمل الرأسمال عبر قانون التراكم، متزامناً مع توسُّع نطاق الاستغلال ليشمل جميع البلاد.

بتوصُّله إلى هذه السمة التي تميِّز النظام الرأسمالي، عدّه ماركس نمطاً إنتاجياً يتميَّز عن الأنماط السابقة له بنوع العلاقات التي يُنشئها بين العمال ومُلَّاك رأس المال. ويقول إنَّ النمط الرأسمالي يتميَّز عن النمط الإقطاعي بأنَّ آليَّة الاستغلال فيه تُساهم في تطوير طبقة العمال عبر ربطهم بالتقنية التي تُضفي على العمل طابعاً اجتماعياً متزايداً. ولأنَّ النظام الرأسمالي يزيد الطابع الاجتماعي لعملية الإنتاج، وفي الوقت ذاته يحافظ على المِلكيَّة الفردية لوسائل الإنتاج؛ فإنَّ منطق تطوُّر الرأسمالية يُنمِّي تناقضاً داخليَّاً كامناً في نظامها بين الفردية والجماعية "يقودها إلى حتفها"، حسب التعبير الماركسي المأثور. فبينما تعمل الرأسمالية على استغلال العمال؛ فإنَّها تبني مستقبلهم كطبقة ثورية تتطوِّر قدراتها التنظيمية لتنقضّ على البرجوازية، الممسكة بزمام النظام، في اللحظة المناسبة. وعلى هذا الأساس، تنبَّأ ماركس بأنَّ الثورة ستتحقَّق أولاً في البلاد المتقدِّمة صناعياً، حيث يبلغ الصراع الطبقي أعلى وتيرة ممكنة، ويهيئ للطبقة العاملة القدر الأعلى من التنظيم والتضامُن بين أفرادها.

هذه هي السردية التي قدَّمها ماركس عمّا كان يجري في أوروبا الغربية، حيث كان يعيش ويفكِّر هو وصديقه فردريك إنجلس، واستمرَّا يديران حواراتهما مع "عصبة الاشتراكيِّين" لتحقيق الثورة البروليتارية. لكن للسردية وجه آخر يخصُّ العالم غير الأوروبي، يسعى هذا الفصل لاستجلائه برفقة ماركس.

من منظور ماركس، تظهر على الصعيد العالمي أشكال متعدِّدة من المنافسة بين الرأسمالية التي تنشط في البداية على أساس قومي ثم تتعقَّد أشكالها شيئاً فشيئاً حتى تدخل دولها في صراع مع بعضها لدعم تطوُّر

اقتصاداتها، وتخوض منافسة يحرِّكها منطق نمو رأس المال الصناعي، سعياً لتحقيق أقصى ربح ممكن. ومن أشكال المنافسة تلك: السيطرة على الأسواق العالمية واحتكار طرق التجارة والبحث عن المصادر الأرخص للمواد الخام. وهذا التنافس يحفِّز الدول الرأسمالية على غزو العالم الخارجي لتجفيف مناطقه من الإنتاج السلعي التقليدي وتدمير اقتصادات الكفاف والإنتاج الأسري، لكي تسمح للإنتاج الصناعي واستهلاك السلع بالتوسُّع. وبهذا تقوم الرأسمالية، تدريجياً، بابتلاع جميع البلاد وسَلكِها في منظومة رأسمال يتراكم في أوروبا. من جانب آخر، وبحكم القوانين الجدليَّة كما يقول ماركس؛ تساهم الطبيعة التنافسية والتوسُّعية للرأسمالية في توحيد الطبقات العاملة في البلاد السائرة في طريق التطور الرأسمالي، مع اعتماد أكبر على طبقات البلاد الأكثر تطوَّراً، فيتوحد نضالها من أجل تحقيق الثورة العمالية الأممية[5].

إنَّ القاعدة الماركسية هي أنَّ المجتمعات تكون أكثر تطوراً حيث الإنتاج الصناعي أكثر تطوُّراً. والمركز الذي يدير النظام ككل هو الذي يحدِّد ضرورات واتِّجاهات التوسُّع الرأسمالي، وبالتالي يحدِّد أيضاً أساليب تمدُّده في الخارج. ولأنَّ ماركس رأى أن إنجلترا تمثِّل المركز الأكثر تطوُّراً؛ استنتج أنَّ ثورة العمال ستبدأ فيها قبل أي مكان آخر، لأنَّهم يعانون القدر الأكبر من الاستغلال، ولأنَّهم القوَّة الأكثر تطوُّراً والأفضل تنظيماً من عمَّال البلاد الأخرى. بناءً على هذا، فإنَّ الخلاص من الاستغلال والاضطهاد بالنسبة إلى أُمم أوروبا أو شعوب الجنوب التي كانت خاضعة للاستعمار، صار متوقِّفاً على قيام العمَّال الأوروبيين، وخاصَّة الإنجليز، بثورة تقود إلى مجتمعٍ لا طبقي عادل. هكذا ينتهي ماركس إلى تصوُّرٍ يتطلَّع إلى بناء مجتمعٍ جديد، قادر على فضِّ التمييز الطبقي، الذي حوَّل العمل الإنساني إلى أداة هدفها مراكمة الثروة لدى البرجوازية.

5 Marx, Karl and Engels, Friedrich : *The Communist* …, pp 52-65.

لأنَّ ماركس اتَّخذ تطور مجتمعات أوروبا الغربية مقياساً للتقدم، ولاحظ انتقالها من النظام المشاعي إلى النظام العبودي ثم الإقطاعي؛ عدّ النظام الرأسمالي آخر مراحل المجتمعات الطبقية التي ستهيِّئ أوروبا لخلاصٍ نهائي. وباتِّخاذ ذلك المسار معياراً لتقدُّم المجتمعات، نظرَ إلى أوضاع جميع الشعوب بوصفها عاكسة لما اعتبره قانوناً لحركة التاريخ العالمي، بالمعنى الهيغلي. فحكَم على البلاد غير الأوروبية، التي كان معظمها محتلّاً، بمقادير متفاوتة من التخلف حسب موقعها في المخطط الذي استخلصه من تاريخ أوروبا. وبكونه اعتبر تاريخ أوروبا مصدر المعرفة الأوحد بقوانين التاريخ العالمي، ومعياراً لترتيب الأمم من حيث التطور؛ فإنَّ ماركس لم يفارق هيغل في مركزيته الأوروبية، سوى أنَّه أقام حركة المجتمعات على أساس مادِّي بدلاً عن الأساس الهيغلي المثالي. وهذا لم يؤثِّر بطريقة جوهرية على تنظيم العلاقة بين مجتمعات العالم، فقد ظلَّت علاقة تراتُبية تحتلُّ مجتمعات أوروبا الغربية قمَّتها، كما كان الحال لدى هيغل. فبما أنَّ الرأسمالية تُعتبر مرحلة ضرورية للتحرُّر من الطبقية، وبما أنَّها تركَّزت في أوروبا الغربية؛ فإنَّ المنطق يقود، تلقائياً، إلى أنَّ أوروبا الغربية هي التي ستقود العالم إلى التحرُّر والخلاص.

حسب المنهج الماركسي، يتحرَّك التاريخ في مسارٍ يتلازم فيه البناء مع الهدم. ومن هنا نُظِر إلى الغزو الأوروبي لبلاد العالم بوصفه تعبيراً عن الجانب السلبي للتقدُّم في المرحلة الرأسمالية، الذي يحمل، رغم عنفه، مستقبلاً واعداً بالحرية والمساواة لكل البشرية. وفي ظلِّ ضرورة تاريخيَّة كهذه، يصبح رفض الهيمنة الأوروبية مجرَّد موقف أخلاقي. فرغم أنَّه أدان عنف الاستعمار، رأى ماركس أنَّه وسيلة لنقل المجتمعات غير الأوروبية إلى الاشتراكية، بأن تضعها القوى الاستعمارية الأوروبية أولاً على عتبتها، التي هي النظام الرأسمالي.

يعبِّر ماركس بوضوح تام عن هذا الرأي في ما كتبه عن الأُمم التي غزا الأوروبيون أراضيها، فحين تناول الغزو البريطاني للهند كتب عن ضرورة أن تنتظر شعوب المستعمرات تحقُّق الثورة في أوروبا "المتقدمة":

"وبعد أن تستحوذ الثورات الاجتماعية الكبيرة على منجزات العهد البرجوازي، وعلى السوق العالمية والقوى المنتجة المعاصرة، وتُخضِعها لرقابة عامة مشتركة من قِبَل أكثر الشعوب تقدُّماً؛ بعد ذلك فقط لن يبقى التقدم البشري شبيهاً بذلك الصنم الوثني الكريه الذي لا يريد شرب الرحيق إلا من جماجم القتلى"[6].

وفقاً لماركس، حتى الوقت الذي تُحقِّق فيه أوروبا المتقدِّمة الثورة الاشتراكية، سيبقى العنف مستمراً في العالم لأنَّ بناء المجتمع العادل لا يبدأ إلا من أوروبا. وبالنسبة إلى من يرون الأمور من منظور شعوب الجنوب، التي عانت ويلات عنف الأوروبيين مئات السنوات بدعوى نشر التحضُّر وتحقيق خلاص البشرية؛ فإن النتيجة لا تختلف كثيراً، سواء تم تبريرها بفكرة التبشير بالمسيحية كما فعل بابوات روما، أو نشر الحضارة كما قال فلاسفة التنوير، أو تثوير المجتمع كما رأى ماركس، فالفكرة واحدة وهي: أنَّ خلاص العالم بيد الأوروبيين وحدهم. وربما تكون وعود السيطرة أكثر عمقاً في النظرية الماركسيَّة لأنَّها تدَّعي الاستناد إلى نظريةٍ علميَّة، لا على عقيدةٍ دينية أو انتماءٍ أيديولوجي كما لدى المبشِّرين بالخلاص قبله. فالاحتفاء بالعلم كان يمثِّل الأساس الذي استندت إليه نظريَّات الخلاص الأوروبيَّة في القرن التاسع عشر، سواء الليبراليَّة أو الماركسيَّة.

هنا ينطرحُ تساؤلٌ ترتَّبَ عليه حرَجٌ ظلَّ يلازم موقف ماركس من الاستعمار، وهو: إن كان الصراع الطبقي قانوناً لحركة المجتمعات البشرية وتطوُّرها؛ لماذا يكون على المجتمعات غير الأوروبية أن تعتمد على الاستعمار الأوروبي لتنتقل إلى مرحلة الرأسمالية، ولا تعتمد على اشتغال ذلك القانون العالمي فيها؟

إنَّ الإجابة التي يتوصَّل إليها ماركس من تحليلاتٍ مقتضبةٍ للتاريخ الاقتصادي لشعوب غير أوروبية تتركز في الشرق، هي أنَّها مجتمعات غير قادرة على الانتقال إلى الرأسمالية لأنَّ نمط اقتصادها يجمع بين أنماط إنتاج

6 ماركس-إنجلس: **في الاستعمار...**، ص 56.

قديمة عبرتها أوروبا، ولم تبلغ مرحلة التناقض الأعلى للمجتمع الإقطاعي، التي قادت أوروبا إلى الرأسمالية. لكن هذا لا يقدِّم إجابةً شافية، لأنَّه ينقل السؤال من الرأسمالية إلى الإقطاع؛ فما الذي يمنع انتظار أن تتخلَّص هذه المجتمعات من رواسب الأنظمة المختلَطة لتنتقل إلى الإقطاع ومنه إلى الرأسمالية وفق القانون الجدلي، كما حدث في أوروبا؟ يجيب ماركس: لأن المجتمعات الشرقيَّة لم تعرف التطوُّر التاريخي وظلت في موضع واحد لم تبارحه، ولهذا احتاجت قوَّة تأتيها من الخارج.

يتمثَّل الحرج الفلسفي الذي يقع فيه المنظور الماركسي للتاريخ في تناقضه بين قول إنَّ مسار التطور الأوروبي يعبِّر عن "القانون العام" لتطور المجتمعات، وقول إن تواريخ المجتمعات غير الأوروبية لا تلتزم ذلك القانون. فكيف يكون القانون عاماً وهو لا يصدق على أغلبية مجتمعات العالم ويصدق فقط على الأقلية، وهي المجتمعات الأوروبية؟ هذا الحرج يضع التلازم النظري الذي يقيمه ماركس بين التطوُّر والاستعمار أمام احتمالين: فإمَّا أن لا يُتَّخَذ سير مجتمعات أوروبا الغربية نحو الرأسمالية قانوناً لتطوُّر كل المجتمعات، وهنا لا يعود ثمة مبرِّر لأن تغزو أوروبا بلاد العالم بما أنَّها لا تملك ميزة عليها؛ والاحتمال الثاني أن يكون تطوُّر أوروبا نحو الرأسمالية يتطابق فعلاً مع القانون العام لتطور المجتمعات، وهنا تكون كل الشعوب قابلة لأن تتطوَّر وتصبح رأسمالية دونما حاجة إلى غزو أوروبي. وفي الحالين نحن أمام نتيجة واحدة مضمونها أنَّه لا يوجد ما يبرِّر زعم أن الغزو الأوروبي يتكفَّل بنقل المجتمعات إلى المرحلة الرأسمالية ويقوم بمَهمَّة تثويرها.

إنَّ مصدر التراتب بين المجتمعات الذي يقيمه ماركس هو أنَّ فلسفته لم تفارق تقاليد التمركز التي تردَّ حركة المجتمعات الناضجة إلى أوروبا وحدها، فهو بموجب هذا الافتراض يرفع تاريخ أوروبا إلى مستوى الأنموذج الذي تُستَخلص منه "القوانين العلمية" لحركة كل التاريخ البشري. لذا، لا يمكن قول إن ماركس فارق فلسفة عصره التي كانت تفسّر تقدُّم أوروبا بأن شعوبها تتمتَّع

بخواص تميِّزها عن بقية الشعوب، مثل تمتُّعها بحكومات منظَّمَة كما رأى هيوم، أو أنها يسكنها (عِرق) راق حسبما ادّعى كانط، أو لأن الروح العالمي يحلّ فيها، كما اعتقد هيغل، أو غير ذلك من ادعاءات تقوم على فكرة أفضلية المناخ المعتدل على المناخ الحار، المستمرة لدى الفلاسفة من أرسطو إلى هيغل[7]. والواقع أن ماركس نفسه يتبنَّى اعتقاداً مضمراً بالتأثير السالب للمناخ على الشرقيين، وإن لم يتَّخذه قاعدة تفسِّر فروق التاريخ، فعندما حاول فهم الأوضاع المؤدِّية إلى عدم تطوُّر مجتمعات آسيا، بدأ بأن كتب عن نظام إدارة دولها:

> **"من قديم الأزل، لم يكن يوجد في آسيا، على العموم غير ثلاث مصالح إدارية: ديوان المالية أو ديوان نهب شعب البلد بالذات، وديوان الحربية أو ديوان نهب الشعوب الأخرى، وأخيراً ديوان الأشغال العامة"**[8].

أوَّل ما نلاحظه هنا أنَّ ماركس يستخدم لغة وصف لا علاقة لها بالمنهج الجدلي الذي يتبنَّاه. فالحديث عن آسيا كأنَّها جسم واحد متجانس لا تنوُّع فيه، واختزال كل مراحل تاريخها المختلفة في كلمة "الأزل" التي تكتسب معناها من الفكر اللاهوتي، وحشر نُظُمِها الإدارية المتباينة في نظام "ديوان الأشغال"؛ كل هذا يجعل ماركس يفارق التحليل الجدلي ويضعه على درب التمييز بين مجتمعات أوروبا وآسيا، تأسيساً على مسلَّمات مسبقة. إنَّ ماركس في كل نصوصه التي كتبها حول أوروبا لا يتحدَّث عنها في كلِّيتها، ولا يردُّ تاريخها كله إلى لحظة واحدة قديمة، بل يخصِّص تحليلاته لمنطقة معيَّنة في لحظة تاريخيَّة محدَّدة، أمَّا توصيفه لآسيا فيفتقد الطابع التاريخي المُميِّز لنظريته. ولأنَّه وصفَ في ثلاثة أسطر فقط كل القارَّة بصفات سالبة؛ كان طبيعياً أن ينتهي لإقامة علاقة تراتُبية تضع مجتمعات آسيا في مكانة أدنى من مجتمعات أوروبا، بما أنَّها لا تملك أنظمة حُكم وتملك فقط "أنظمة نهب"، حسب ماركس. وليشرحَ أسباب نشأة ديوان الأشغال العامة، كتب عن أثر المناخ على آسيا:

---

7 Blaut, J. M; Colonialism and the Rise of Capitalism, *Science and Society*, vol. 53, no. 3 (Fall, 1989), 260-296. P. 260.

8 ماركس-إنجلس: **في الاستعمار...**، ص 19.

"إن الأحوال المناخية وأصالة التضاريس، ولا سيما وجود رحاب شاسعة من الصحارى تمتدُّ من الصحراء الكبرى عبر شبه الجزيرة العربية وبلاد فارس والهند وبلاد التتر حتى أعلى مناطق النجاد الآسيوية، كل هذا جعل من نظام الري الاصطناعي بواسطة القنوات ومنشآت الري أساس الزراعة الشرقية"[9].

بدأ ماركس بأهمِّية المناخ لآسيا ثم انتقل إلى أهمِّية التضاريس، وعند حديثه عن الصحراء، أدرج فيها كلَّ بلاد القارَّة من أقصى غربها إلى شرقها، بل أضاف إليها الصحراء الكبرى التي توجد في أفريقيا! ومن الواضح أنَّ لا شيء يبرِّر ربط مجتمعات ونُظم حضارات اليمن في جنوب شبه الجزيرة العربية مع مصر الواقعة في شمال أفريقيا، ثم إضافتهما إلى الهند الواقعة في شرق آسيا، وإلحاق هذا الكل الذي يوجد في الجنوب، بفارس وبلاد "التتر" القريبتين نسبيَّاً من أوروبا، ففروق المناخ والتضاريس شاسعة جداً بين هذه المناطق المتباعدة.

من هذا الخليط الفوضوي الذي يجمع بين من يُسمَّون (الشرقيُّون)، يخلص ماركس إلى رأي مضمونه أنَّ مختلف عناصر الطبيعة من مناخ وتضاريس، هي التي تتحكَّم بحياة المجتمعات الآسيوية التي تُدار بديوان الاشغال العامَّة. ورغم أنَّ تباينات التواريخ الاقتصادية لهذه المجتمعات، واختلافات نُظمها الاجتماعية والسياسية كبيرة جدَّاً، إلا أنَّها تُجمَع في المخيِّلة الأوروبية التي ترى أنَّ كل ما ليس أوروبي فهو يماثل بعضه، فقط لأنَّه يُرَى من منظور الآخَريَّة (the otherness). لهذا، يحكُم ماركس بتخلُّف أوضاع آسيا محتكماً إلى التاريخ الأوروبي، ومفترِضاً أنَّ ما لا يحاكي مساره لا يعرف التطوُّر.

يمكن تبرير الجمع بين الفضاءات الآسيوية ذات التنوُّع الهائل بأحد احتمالين، أوَّلهما أنَّ ماركس لم تتوفَّر له معلومات كافية عن آسيا تُساعده على تبيُّن الفروق بين بلادها المختلفة، وهنا كان يلزمه التروِّي في إطلاق الأحكام

9 المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

حول تخلُّف مجتمعاتها. والاحتمال الثاني أنَّ المعلومات كانت متوفِّرة في زمنه لكنه لم يهتم بالإضطلاع عليها، وهذا هو الأرجح، لأنَّ مفكِّرين أوروبيين معاصرين له، منهم غوستاف لوبون، كتبوا بطريقة موسوعيَّة حول المساهمات الكبيرة لحضارات الشرق في تاريخ البشرية[10].

في الحالين لا يوجد ما يبرِّر حكم ماركس على القارة الأكبر في العالم بهذا النهج الاختزالي، سوى أنَّه سلَّم مسبقاً بأنَّ مجتمعاتها تتَّصف بالجمود لأنَّ بشرها خاضعون للطبيعة الجامدة وتأثير المناخ، كما قال الفلاسفة قبله. إنَّ صفتي الجمود والخضوع للطبيعة، اللتين أوضحت الفصول السابقة أنَّهما تشكِّلان الأساس العميق لفهم معظم فلاسفة غرب أوروبا للشعوب الأخرى؛ يتوصَّل إليهما ماركس في عدَّة سطور، ويقدِّمهما وكأنَّه استخلصهما من قراءة موضوعية لحركة مجتمعاتها، بينما هي صادرة في الحقيقة من المخيِّلة الجماعية الأوروبية التي صاغت صورة نمطيَّة سلبيَّة حول تلك الشعوب.

بعد أن انتهى في الفقرة السابقة إلى أنَّ الطبيعة والمناخ حدَّدا اعتماد نظام الزراعة الشرقية على الري الصناعي؛ عثر ماركس على خاصِّية إضافيَّة لمجتمعات آسيا، شكَّلت صفة ثالثة تسبَّبت في أزلية تأخُّر آسيا، حسب رأيه. فيقول عن تدخُّل الحكومة في نظام الري:

> **"إنَّ هذه الضرورة الأوليَّة لاستخدام الماء بتوفير وتشارُك، هذه الضرورة التي أجبرت أرباب العمل الخصوصيين في الغرب على الاتحاد في جمعيَّات طوعية، كما في الفلاندر وإيطاليا، قد اقتضت بصورة ملحَّة في الشرق، حيث الحضارة كانت على مستوى منخفض جداً، وحيث مساحات الأراضي كانت مفرطة في الاتساع فلا تؤدِّي إلى نشوء جمعيات طوعية، أن تدخل الحكومة لتلعب**

---

10 قريباً من الفترة التي كان يكتب فيها ماركس، وضع لوبون عدداً من الكتب عن حضارات الهند والصين والعرب، انظر مثلاً:
غوستاف لوبون: **حضارة العرب**، ترجمة عادل زعيتر (عصير الكتب، 2017).

دور سلطة مركزية. ومن هنا، هذه الوظيفة الاقتصادية التي اضطرَّت جميع الحكومات الآسيوية إلى أدائها. ونعني بها وظيفة تنظيم الأشغال العامَّة"[11].

يقرِّر ماركس وجود عاملين منعا أن تتكوَّن في آسيا جمعيات طوعية كما في الغرب، وترتَّب عليهما تدخُّل الدولة الآسيوية في مجال الري، وهنا أيضاً يتحدَّث بعمومية عندما يقول إنَّ الحضارة في الشرق كانت "منخفضة جداً" عمَّا كانت عليه في الغرب، فمتى كان ذلك؟ وفي أي موضعٍ من بلاد الشرق؟

من المعلوم أنَّ آسيا ظلَّت لأكثر من ألف عام، امتدَّت من العصور الوسطى إلى القرن الثامن عشر، متفوِّقة على أوروبا بما لا يُقاس. فمنذ الحروب الصليبية في القرن الحادي عشر وحتى رحلات فاسكو داغاما وماجلان في القرن الخامس عشر، كانت جهود الأوروبيين في الإبحار مدفوعة برغبة الوصول إلى الشرق لتتلقَّى الصناعات ومنتجات الحضارة والتجارة العالمية المتركِّزة آنذاك في آسيا، وتحديداً في الصين والهند. ومن حيث التكنولوجيا، كانت الصين هي الأكثر تطوُّراً في العالم طوال تلك الفترة، فأخذت عنها أوروبا تقنيات صناعة البارود والسلاح الناري والطباعة والورق وصناعة السفن الشراعية وآلات القياس والبوصلة والمحرِّكات البُخاريّة والعملات الورقيَّة، وهذه هي الوسائل التي أتاحت لأوروبا الانفتاح على الحضارة العالميَّة الحديثة. ومن حيث المعرفة العقلية، وصلت علوم الحساب والجبر إلى أوروبا من الهند، بواسطة العرب. أمَّا العلوم التطبيقية، مثل الطب والبصريات والكيمياء والصيدلة وعلوم النبات، فقد انتقلت من بلاد المسلمين إلى أوروبا منذ العصور الوسطى، عبر إيطاليا والأندلس[12]. وقبل ذلك بقرون طويلة كان الإغريق قد تلقَّوا الكتابة عن الفينيقيين في آسيا، وبعدهم تلقَّى الرومان المسيحيَّة عن بلاد

11 ماركس-إنجلس: **في الاستعمار...**، ص 19.

12 للاطلاع تفصيلياً على ما تلقَّته أوروبا عن بلاد الشرق في مفتتح العصر الحديث، انظر فصل "الأوضاع الحضارية والعالمية في بداية العصر الحديث" في: محمد عبد الرحمن حسن: **ثورات** ...، ص 207 وما بعدها.

الشام. كل تلك المكّونات التي شكّلت ماضي وحاضر أوروبا، وساهمت في صياغة هُويَّتها وحداثتها ومعرفتها بنفسها، انتقلت إليها من آسيا. فمتى كانت حضارات الشرق "منخفضة جداً" عن أوروبا؟ في أيَّة لحظة، وفي أي موضع؟

إنَّ تجاهُل ماركس للتاريخ عندما يتعلَّق الأمر بالشعوب غير الأوروبية، يثير الريبة لأنَّه المفكِّر الأبرز الذي تقوم فلسفته على منهجيَّة تاريخيَّة حتميَّة. يدعم هذه الريبة أنَّ ماركس نفسه أكَّد تفوُّق آسيا على أوروبا في عددٍ من نصوصه، فلماذا يتجاهل هذه الحقيقة عندما يناقش احتلال أوروبا لآسيا؟

في تعليقٍ له على الأوضاع الاقتصادية في القرن الثامن عشر، قال ماركس إنَّ الهند ظلَّت تصدِّر منتجاتها من النسيج إلى بريطانيا التي كانت تدفع مقابله ذهباً، إلى أن غزتها بريطانيا بسبب ذلك في النصف الثاني من ذات القرن. ومقتبساً عن كتاب بعنوان (التعارُض بين الإنتاج الصناعي في بريطانيا والهند) ذكر ماركس أنَّ أصحاب المصانع الإنجليزية أعلنوا في نهاية القرن السابع عشر "... أنَّ استيراد الأقمشة القطنيَّة والحريريَّة من الهند الشرقيَّة يضرُّ بالصناعيين البريطانيين المساكين"[13]، لأن جودة صناعة النسيج الهندي وتفوُّقه على النسيج البريطاني مكَّنته من السيطرة على أسواق أوروبا كلها. ويرد في بعض نصوص ماركس الأخرى ما يؤكِّد أنَّ آسيا لم تكن متأخِّرة عن بريطانيا حتى نهاية القرن الثامن عشر، فقد كتب عن العلاقة بين البلدين في مجال صناعة النسيج: "قبل عام 1813م كانت الهند على الأغلب بلداً مصدِّراً في حين أنَّها صارت الآن بلداً مستورِداً"، وقصَدَ ماركس بكلمة (الآن) الفترة التي كتب فيها مقاله، أي الربع الأخير من القرن التاسع عشر[14]. إن تجاوُز ماركس لحقيقة تفوُّق آسيا على أوروبا، التي وثَّقَ لها بنفسه، توحي لنا بأنَّه كان يوظِّف المعلومات التاريخية بطريقة انتقائيَّة أحياناً، خاصَّة عندما يتعلَّق الأمر بمقارنة أوضاع وتواريخ أُمم أوروبا الغربية بأوضاع وتواريخ شعوب أُخرى.

13 ماركس-إنجلس: **في الاستعمار...**، ص 33.

14 المرجع السابق، الصفحة السابقة.

عند ماركس يُصان التمييز الهيغلي بين الشعوب على قاعدة التمييز بين حركية تواريخ أُمم أوروبا الغربية وجمود تواريخ الشعوب الأخرى، فماركس لا ينسب إلى أيٍ من شعوب العالم قدرة على تغيير أوضاع الاستغلال الطبقي، بينما ينسب إلى أوروبا قدرة حل الصراع الطبقي في العالم كله، لا فيها وحدها. وبما أنَّ مجتمعات آسيا لا تتحرَّك، فإنَّ قانون الصراع الطبقي الذي لا بدَّ له من لحظة تاريخية يُقدَح فيها؛ يعجز عن تفسير أوضاع مجتمعاتها "الأزلية". وهنا يكون لا بدَّ من علة تفسِّر اشتغال قانون الصراع الطبقي في أوروبا وعدم اشتغاله في آسيا أو أفريقيا. أي لا بدَّ من قانون لما يمكن تسميته "ما وراء صراع الطبقات"، الذي يهدِّد بأن يضع ماركس مباشرة أمام الميتافيزياء. إن ترك هذه المنطقة من غير بحث هو الذي يقود ماركس لأن يغامر بوضع معظم البشرية خارج التاريخ، ويستثني أوروبا فيجعلها مختصَّة بتمثيل حركته "الموضوعية".

إنَّ جمود مجتمعات الشرق وعطبها، هذا التصوُّر الراسخ في الفلسفة الأوروبية، لا تفسِّره قوانين التاريخ عند ماركس، بما أنَّ تلك المجتمعات تحيا في لحظة واحدة مستمرَّة "منذ الأزل"، وإنَّما يفسِّره شيء يبدو كأنَّه إعاقة ذاتيَّة أصابت تلك المجتمعات ومنعتها من التطوُّر. وهذه (الإعاقة) هي التي قدِّم لها ماركس وصفاً مقتضباً تركَّز حول ما سُمِّى في أدبيات الماركسية: نمط الإنتاج الشرقي.

يصف ماركس نمط الإنتاج الشرقي بأنَّه ثانوي، لأنَّ له طبيعة هجين تربط المجتمع بالأرض، بينما يصف النمط الإقطاعي الأوروبي بأنَّه أساسي، لتجانسه ولأنَّه يسمح بانفكاك المجتمع عن الأرض والتحوُّل إلى التجارة والصناعة. وبهذا، فإنَّ القوانين الجدليَّة تكتسب فعاليتها الكاملة في الغرب، حيث يفارق النمط الإنتاجي نفسه ليطوِّر مجمل نظام المجتمع. أمَّا في الشرق، فإنَّ القوانين تُعاق بقوةٍ ما، ويظلُّ النمط الإنتاجي يكرِّر نفسه، وتبقى المجتمعات قابعةً في قاع التاريخ.

ليتمكَّن خطاب ماركس من اشتقاق منطق اقتصادي يُميِّز بين مجتمعات الغرب والشرق على مستوى التاريخ، أقام بجانب علاقات التضاد التي ابتكرها كل من كانط وهيغل تضاداً مجازياً من نوع آخر، بخلاف ما يقوم على السكون والحركة، وهو تضاد النقاءِ والهُجنة. ورغم أنَّ ماركس لا يقول بوجود فروق بين شعوب الغرب والشرق من حيث إنسانيتها، إلَّا أنَّه يميِّز بينها من جهة أنَّ مجتمعات أوروبا، لأنَّها إقطاعيةٌ خالصة؛ كانت قادرة على الانتقال إلى النمط الأكثر تطوُّراً، وهو النمط الرأسمالي. أمَّا مجتمعات الشرق التي تملك نمطاً إقطاعيَّاً يلِّونه النمط العُبُودي فقد عجزت عن التحوُّل إلى النمط الرأسمالي، لأنَّها مشدودة إلى الماضي أكثر من المستقبل. وبتمييزه بين المجتمعات الأوروبية والمجتمعات الآسيوية بمعيار يقوم على تضاد نمطَي إنتاجهما، من حيث انشدادهما إلى الماضي والمستقبل؛ نقل ماركس التمييز الهيغلي الذي كان يقوم على الجغرافيا والمكان، إلى فضاء الزمن، ففتح التاريخ الأوروبي على تحديثٍ متواصل وربط الشرق بماضٍ جامد. هذا بخصوص الصورة العامة التي رسمها ماركس لشعوب آسيا، والتي يمكن على أساسها تحليل خطابه حول مقاومتها للاستعمار وسعيها للتحرُّر.

عن ضرورة اعتماد الهند على البريطانيين لتتحرَّر من الإعاقة التي ألحقها بها نمط الإنتاج الشرقي، كتب ماركس ممجِّداً ما حقَّقه البريطانيون بالعنف:

"إنَّ توحيد الهند السياسي، الذي يتميَّز برسوخ أكبر، ويشمل رقعة من الأرض أوسع ممَّا في أي وقت مضى في عهد إمبراطورية المغول العظام؛ كان المقدِّمة الأولى لانبعاثها. فهذا التوحيد الذي حقَّقه البريطانيون بحدِّ السيف، سيوطِّده الآن التلغراف الكهربائي ويدعمه إلى الأبد. ولقد كان الجيش الهندي الذي نظَّمه الرقيب البريطاني، وعوَّده على الانضباط الصارم، هو الشرط الذي لا بدَّ منه، لكي تتحرَّر الهند بقواها بالذات، ولكي لا تبقى غنيمة لأوَّل فاتح أجنبي"[15].

15 المرجع نفسه، ص 50.

ليس غزو بريطانيا للهند تدميراً، وإنّما هو "مقدّمة انبعاث" ونهوض. إنّه تحريرٌ لها من ذاتها المُقعدة، وهو تحريرٌ إلى الأبد لأنَّ الهند بعده لن تكون غنيمة للغزاة. هنا يصبح الاستعمار قوّة شافية من التأخُّر، ووسيلة لاتِّقاء شرور الزمن. وتعود أوروبا إلى الظهور ثانية في صورة مخلِّص بثوب البروليتاريا، عندما يضيف ماركس عن وعد النمو الذي يبشِّر به الاستعمار البريطاني:

"إنَّ سكان الهند لن يتمكنوا من جني ثمار نضوج تلك العناصر من المجتمع الجديد، التي زرعتها البرجوازية البريطانية في صفوفهم، طالما أنَّه لم تحل البروليتاريا الصناعية في بريطانيا العظمى ذاتها محل الطبقات الحاكمة حالياً ...".[16]

تؤدِّي أوروبا دور مخلِّص مزدوج، تؤديه كل من البرجوازية والبروليتاريا. إنَّ الجديد في نظرة ماركس إلى شعوب آسيا أنَّها لا تزيحهم عن الماضي وتقصيهم من مسرح التاريخ فقط، كما عند هيغل، لكنَّها تسدُّ أمامهم أفق بناء مستقبلهم بأنفسهم. فلأنَّ هذه الشعوب غير قادرة على التحرُّر من نمطها الإنتاجي الهجين المُمسِك بها منذ "الازل"؛ تصبح مصابة بعطبٍ ذاتي يمنعها من التقدم، وهنا لا تعود أزمة شعوب الشرق متعلِّقة بمؤثِّرٍ قابل لأن يُزال، وإنَّما بكونها عاجزة عن التطوُّر بحكم "القوانين الموضوعيَّة للتاريخ".

هكذا ينتهي ماركس إلى محو مأثرة نظريته التحرُّرية عند مناقشة أوضاع شعوب الشرق، فإن كان أعظم ما يُنسَب إليه هو أنَّه صاغ مشروعاً للأمل يَعِدُ بالخلاص من الاضطهاد؛ فهو عندما يجعل أمم الشرق عاجزة عن خوض الصراع الطبقي المؤدِّي إلى التحرُّر؛ يمحو كلَّ أملٍ تحمله لها فلسفته (العالمية). وبخلاف ما منحه لأوروبا من أمل، لا يبقى لبقيَّة البشر سوى خلاص يرجونه على يد أممٍ ظلَّت تغزوهم مستندة إلى منطق الامتياز التاريخي نفسه.

---

16 المرجع نفسه، ص 54.

إنَّ ماركس عندما يُقرأ من منظور الجنوب ينقلب إلى الضد مما هو عليه بالنسبة إلى الأوروبيين. فكما سبقَ أن استخلص هيغل من مسار أوروبا نحو الحداثة حقَّها المطلق في السيطرة على العالم، وأبطل حقوقَ جميع شعوبه؛ كذلك فرض ماركس على هذه الشعوب وضعيَّة مماثلة عندما قضى بأنَّ تطوُّرها يتوقَّف على أن تعتلي أوروبا قمَّة التاريخ وتحقِّق الاشتراكية.

بوصولها هذه النقطة، تصبح الفلسفة الماركسية جزءاً من آليَّة صناعة الاعتماد واجتثاث إرادة التحرُّر، وإن كان ذلك بطريقة ضمنيَّة لا يصرِّح بها ماركس. ففي حال عدم تحرُّر الطبقة العاملة الأوروبية، فإنَّ الآخرين، حتى في حال تحرُّرهم من الاستعمار بثورات وطنيَّة؛ لا سبيل أمامهم لتحرُّر حقيقي. وإذاً، فلا خلاص من أوروبا إلا بأوروبا، القوَّة القائدة للإنسانية أبداً. وهذا الموقف الذي ظل يتكرَّر في الفلسفة الأوروبية لا يمكن تبريره بقول إن المنطق الداخلي للنظرية الماركسيَّة يفرض بدء تحرُّر الإنسانية بتحرُّر الأُمم الأكثر تطوُّراً، أو أنَّ تفاوت مقادير الحراك الثوري لدى الشعوب يمليه "منطق التفكير المادِّي في مفهوم الحركة الموضوعيَّة للتاريخ"، كما دافع مهدي عامل مرة[17].

إنَّ الذين يدافعون عن قول ماركس إنَّ الثورة لا بدَّ أن تبدأ في أوروبا، وفي بريطانيا تحديداً، ثم تنتقل إلى بقيَّة العالم، لا ينتبهون إلى شيء بالغ الأهمِّية، هو أنَّ ماركس نفسه لم يثبُت على هذه الفكرة، فتخلَّى عنها بمجرَّد أن بدأ يناقش الوضع الذي عانته دولة أوروبية تعرَّضت أيضاً لاستعمار بريطانيا، هي إيرلندا. فحينها عكَسَ موقفه تماماً، وقال إن تحرُّر الطبقة العاملة البريطانية يبدأ بتحرُّر إيرلندا من الاستعمار، بخلاف موقفه من استعمار بلاد آسيا.

17 وردت العبارة التي تقول إن موقف ماركس من الاستعمار في آسيا يمليه "منطق التفكير المادي في مفهوم الحركة الموضوعية للتاريخ" عند مهدي عامل. وذلك في سياق ردِّه على ما كتبه إدوارد سعيد في كتابه (الاستشراق) حول عبارة ماركس التي وصف فيها الاستعمار البريطاني في الهند بأنه "إفناء للمجتمع الآسيوي لإرساء الأسُس المادية للمجتمع الغربي في آسيا". دافع عامل عن عبارة ماركس، قائلاً إنه لدى سعيد "تنقلب قضية الاستعمار قضية أخلاقية تجد حلها في إدانة أخلاقية للاستعمار ليس لها في منظور التاريخ وحركته المادية فاعلية تذكر". انظر: مهدي عامل: **هل القلب للشرق والعقل للغرب؟ ماركس في إستشراق إدوارد سعيد،** (بيروت: دار الفارابي، 1986). ص 29.

كان موقف ماركس من عمال أوروبا قد بدأ يتغيَّر بعد فشل كومونة باريس في استكمال الثورة البروليتاريَّة وتصديرها إلى بقيَّة بلاد غرب أوروبا. وفي الفترة الواقعة بين السنوات 1860 و1870م، التي كشفت عدم نضج الوعي الثوري للبروليتاريا البريطانيَّة والفرنسيَّة؛ تحوَّل ماركس وإنجلس إلى النظر في دور الأمم الأوروبية غير المتقدِّمة، خاصة إيرلندا التي كان إنجلس قد اطَّلع على أحوالها عن قرب قبل ماركس، وفوجئ بصورة تخالف تماماً ما كان يعتقد أنَّ البريطانيين يقومون به فيها. وحينها كتب إلى ماركس عن إيرلندا، بوصفها مستعمَرة إنجليزية:

"هنا، يتبيَّن بجلاء أنَّ ما يُسمَّى حرِّية المواطنين الإنجليز مبنيٌّ على اضطهاد المستعمرات. فأنا لم أرَ في أيِّ مكان آخر مثل هذا العدد من رجال الدَرَك ..."[18].

وفي الرسالة ذاتها وصفَ إنجلس لماركس، بلُغة مفعمة بالتعاطف مع الإيرلنديين، فرط العنف البريطاني الذي أدَّي إلى تدمير مجتمعاتهم، فكتب:

"بالاضطهاد الدائب المنتظم، حوَّلوهم بصورة مصطنعة إلى أُمَّة فقيرة تماماً، غدا اختصاصها، قصداً وعمداً، تزويد إنجلترا وأميركا وأستراليا بالبغايا والعمال المياومين والقوَّادين والمجرمين والنصابين والشحَّاذين، وخلافهم من المتشرِّدين المستسلمين لقدَرِهم"[19].

رغم وصف إنجلس للإيرلنديين بأنَّهم تحوَّلوا إلى "مستسلمين لقدَرِهم" وعاجزين عن تغيير أوضاعهم، فإن ماركس الذي ضنَّ على الآسيويين بإمكانيَّة التحرُّر، رغم صلابة مقاومتهم للبريطانيين، فقال إنه لا خلاص لهم إلا بتحرُّر الطبقة العاملة الإنجليزية؛ توصَّل إلى نتيجة مختلفة تماماً عندما تعلَّق الأمر بتحرُّر الإيرلنديين من الاستعمار، فأناط بهم تحرير إنجلترا، وأوروبا نفسها. كتب ماركس في رسالة سطَّرها في سنة 1870م:

---

18 ماركس، إنجلس: **في الاستعمار**، ص 149.

19 المرجع نفسه، ص 149.

"بعد دراسة للمسألة الإيرلندية استغرقت سنوات عديدة، خلصتُ إلى استنتاج مفاده أنَّه يمكن توجيه الضربة القاضية إلى الطبقات السائدة الإنجليزية (وهي الضربة الحاسمة بالنسبة للحركة العمَّالية في العالم بأسره) لا في إنجلترا، بل في إيرلندا بالضبط"[20].

بعد انحسار المدّ الثوري للطبقة العاملة في فرنسا وإنجلترا بحثَ ماركس عن بديل في القوى الثوريَّة القوميَّة، خاصة لدى الإيرلنديين، وبدرجة أقل تجمُّعات العمال الألمان[21]. وبطريقة مفاجئة أصبحت حرِّية عمَّال أوروبا، وبالتالي حرِّية شعوب المستعمرات في كل العالم؛ متوقِّفة على تحرُّر الإيرلنديين من الاحتلال البريطاني. برَّر ماركس هذا التحوُّل في موقفه من الاستعمار بأن الأرستقراطية الإنجليزية التي تعتمد على مِلكيَّة الأرض الإيرلندية هي التي تشكِّل نقطة ضعف النظام الاقتصادي، ولذا فإن سقوطها يعني حتميَّة انهيار سلطة البرجوازية الإنجليزية. ورغم أنَّ ماركس نسب إلى إيرلندا القدرة على توجيه "الضربة القاضية" للأرستقراطية الإنجليزية، إلَّا أن وضع المبادرة في يد الإيرلنديين لم يكن يتوافق مع قدرة العمال البريطانيين على تحقيق الثورة. وهذا يظهر في ردِّ إنجلس على سؤال عن الوعي السياسي لدى العمال الإنجليز، كان قد وجَّهه إليه كوتسكي. كتب إنجلس:

"... إنك تسألني عن ما هو رأي العمال الإنجليز في السياسة الاستعمارية. إنَّه تماماً نفس رأيهم في السياسة بشكل عام. أي نفس رأي البرجوازيين فيها. فلا يوجد هنا حزب عمالي، إنَّما يوجد فقط حزب محافظ وحزب ليبرالي راديكالي؛ أمَّا العمال فإنَّهم يتمتَّعون معهما بكل هدوء باحتكار إنجلترا الاستعماري وباحتكارها السوق العالمية"[22].

---

20 المرجع نفسه، ص 154.

21 Sperper, Jonathan: *Karl Marx: A nineteenth- Century life,* (New York- London: Liveright, 2013). p. 372.

22 ماركس، إنجلس: **في الاستعمار** ...، ص 158.

إن لم يكن للعمال الإنجليز وعي سياسي خاص بهم يختلف عن وعي برجوازييهم حول المستعمرات، كما يقول إنجلس، كيف استنتج ماركس أنَّهم سيتضامنون مع ثورة الإيرلنديين المستعمَرين بواسطة البرجوازية الإنجليزية؟ لقد كان ماركس يؤكِّد دائماً على ضرورة أن تجمع القوى الثورية بين الوعي الطبقي ووحدة قواها العالميَّة، وهذا ما عبَّرت عنه خاتمة البيان الشيوعي بقولها:

لنجعل الطبقات الحاكمة ترتعد أمام الثورة الشيوعيَّة
لن يخسر البرليتاريون سوى قيودهم
ولهم العالم كله ليربحوه
يا عمَّال العالم اتَّحِدوا[23].

إنَّ نقل مَهمَّة تحقيق الثورة العالمية إلى أُمّة أوروبية مستعمَرة تفتقد الوعي الطبقي، في وقتٍ نفى فيه ماركس قدرة أُمم الشرق المستعمَرة على أن تُحرِّر نفسها، يوحي بأنَّ الأمر يتعلَّق بشيء آخر، غير "البناء العلمي" للنظرية[24]. كأنَّما استثني ماركس الإيرلنديين من قوانين التاريخ التي توصَّل إليها، والتي تقول باستحالة أن يحقِّق أي شعب ثورة ما لم يمرّ بمرحلة الرأسمالية الصناعية، فجعلَ مستعمَري إيرلندا مُمسِكين بمصير العالم، مع أنَّ الإنجليز كانوا يعاملونهم كما يعاملون مستعمَري آسيا، الذين حكم عليهم ماركس بالعجز عن التحرُّر. صحيح أنَّ ماركس ميَّز بين مُزارعي آسيا ومُزارعي إيرلندا بمصطلحات تصنع فرقاً بينهم، فوصفَ الإيرلنيين بأنَّهم "بروليتاريا زراعية" بينما وصف الآسيويين بأنهم "مزارعين"، لكن ماركس لم يوضِّح المعيار الموضوعي الذي أسَّسَ عليه هذا الفرق[25].

---

23 غريس كارلتون: **إنجلز**، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، د. ت). ص 130.

24 يقول باحث في الماركسية، إنَّ حماس ماركس وإنجلس لفكرة أنَّ الثورة العالمية ستنطلق من إيرلندا تلاشى في بداية سبعينات القرن التاسع عشر، وأنهما كانا مدفوعين في تلك الفكرة بميول عاطفية. انظر:
Rodde, John: "The Lever Must Be Applied in Ireland": Marx, Engels, and the Irish Question, *The Review of Politics*, vol. 70, no. 4 (Fall, 2008), 609-640 p. 611.

25 المرجع السابق، ص 624.

إنَّ منطلَق التمييز بين أوروبا والشرق لدى فلاسفة غرب أوروبا هو أنَّ التحولات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والعلمية التي جرت في الشرق، منذ بداية التاريخ وحتى وقت قريب، لا قيمة لها بالقياس إلى تحولات أوروبا. فآسيا التي تضم أكبر الوحدات السياسية وأضخم الكتل السكَّانية على مستوى العالم، شهِد تاريخها حدوث تحولات اجتماعية وسياسية هائلة انتجت حضارات كبرى وعقائد يدين بها مليارات البشر، مثل البوذية والكونفوشيوسية والهندوسية، وهي مهبط الأديان السماويَّة الثلاثة: اليهوديَّة والمسيحيَّة والإسلام. وبرزت فيها إمبراطوريَّات الصين والمغول والهند، وحضارة شرق وجنوب المتوسِّط (المسمَّاة: الحضارة العربية الإسلامية) التي غيَّرت وجه قارات آسيا وأفريقيا ووصل تأثيرها إلى أوروبا الغربية في شبه جزيرة إيبيريا، وامتدَّ من العصور الوسطى حتى بداية العصر الحديث[26].

لكن، ظلَّ كل هذا لا يساوي شيئاً لدى معظم المفكِّرين الأوروبيين، وماركس أيضاً، فاستمروا يحكمون على آسيا بأنَّها لم تشهد أي تحوُّل اجتماعي، ويؤكِّدون أنَّ كلَّ التحولات السياسية كانت سطحيَّة ولم تمسّ بنية المجتمعات الآسيوية. وفي مقابل هذا التقليل من مكانة تحولات الشرق المفصلية، أعطي ماركس أحداثاً أوروبية غير مؤثِّرة اهتماماً كبيراً، أعاد بها صياغة جوانب أساسية في نظريته. إن أحداثاً فرنسية مثل انتفاضة 1848م (انقلاب لويس بونابرت) وثورة 1871م (كومونة باريس)، أقام عليها ماركس تحليلات شكَّلت منعطفاً كبيراً في نظريته السياسية. فبعد أن كان يرى أن الدولة ليست سوى أداة تغيير، أصبح يراها "متوافقة مع التناقضات الطبقية التي تعيد إنتاجها"، وحظِيَ التاريخ الفرنسي عنده "بامتياز رفعَه إلى مصاف التطوُّر النموذجي"، حسب تعبير إتين

26 Lewis, David Levering: *God's Crucible: Islam and the Making of Europe, 570-1215.* (New York- London: Norton, 2008). P. 369.

باليبار[27]. وهذا النوع من التمييز بين تواريخ المجتمعات العالمية مصدره مخيِّلة متوارثة ظلت تتحكَّم بنظرة فلاسفة أوروبا إلى الشعوب الأخرى.

استطاع ماركس أن ينقل خط التمييز بين الأوروبيين وبقية البشر من منطقة التاريخ الهيغلي إلى منطقة الاقتصاد، أو التشكيلات الاقتصادية- الاجتماعية. لقد فعل ما يفعله مفكِّرو الحداثة حين يجمعون المجتمعات غير الأوروبية تحت كتلة واحدة تُسمَّى (المجتمعات التقليدية)، التي تمثِّل عندهم نقيض ما يسمّونه (مجتمعات الحداثة). فالمجتمعات التي يصفها ماركس بأنَّها ذات نُظم اقتصادية قبل - رأسمالية، هي المجتمعات (التقليدية) نفسها، التي يرى الحداثيون ضرورة أن تُجتَث. إنَّها "آخَر الحداثة" في المنظور الماركسي. وهذا التوافُق مع فكرة الاجتثاث العنيف هو الذي هيَّأ ماركس لأن يصف التدمير الذي يمارسه الأوروبيون بأنَّه يحمل عناصر بناء ستثمِر في مستقبل الشعوب التي أُخضِعت للاستعمار. وذلك حيث كتب عن الهند:

> **"إنَّ العرب والأتراك والتتر والمغول الذين فتحوا الهند بعضهم إثر بعض، سرعان ما تمثلوا في السكان المحليين. فبموجب قانون تاريخي ثابت، كان الفاتحون البرابرة أنفسهم إنَّما تستولي عليهم الشعوب الخاضعة لهم، بحضاراتها الأكثر رقيّاً. ولكن البريطانيين كانوا بين الفاتحين أوائل من كانوا على مستوى أعلى في سلم التطوُّر، ولهذا عجزت الحضارة الهندية عن التأثير فيهم. فقضوا عليها بتدمير المشاعات المحليَّة واستئصال الصناعة المحليَّة وإذلال كل عظيم ورفيع في المجتمع الهندي"**[28].

ومن هذا يتوصَّل ماركس إلى أنَّ التدمير الذي يمارسه البريطانيون في الهند يحمل في داخله وعود بناء مستقبلها، فيُضيف:

---

27 إيتين باليبار: الدولة، الحزب، الأيديولوجيا: نظرة إجمالية للمسألة، في: أندريه توزيل، سيزار لوبوريني، ايتين باليبار: **ماركس ونقده للسياسة**، (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، 1981). ص 102.

28 ماركس وانجلس: **في الاستعمار...**، ص 50.

"إنَّ صفحات تاريخ سيطرة البريطانيين في الهند تكاد لا تنطق بأي بشيء غير التدمير؛ وعملهم البنَّاء يكاد لا يظهر وراء أكوام الأنقاض. ومع ذلك، بدأ هذا العمل"[29].

إنَّ تدمير البريطانيين للمجتمعات الآسيوية يُعدُّ عند ماركس "عملاً بناءً" لأنَّه يجري خارج بلاد أوروبا، أمَّا تدميرهم لإيرلندا فيُعدُّ خراباً يجب أن تتضافر جهود شعوب العالم لإيقافه، لا لأنَّه يضير الشعب الإيرلندي وحده بل لأنَّه يعيق تحرُّر جميع شعوب الأرض، حسب ماركس. فهو يقول عن اضطهاد العمال الإنجليز للعمال الإيرلنديين، وعن عنصريتهم التي تثير صراعاً يُضعِف نضال الأُمَّتين:

"في هذا التناحر يكمن سر عجز الطبقة العاملة الإنجليزية رغم تنظيمها، وفيه أيضاً يكمن سرُّ بقاء سلطان الطبقة الرأسمالية، وهذه الأخيرة تدرك ذلك إدراكاً تامَّاً. ولكن الشر لا يقتصر على هذا، بل ينتقل عبر المحيط. فإنَّ التناحر بين الإنجليز والإيرلنديين هو الأساس الخفي للنزاع بين الولايات المتَّحدة وإنجلترا"[30].

يوسِّع ماركس نطاق مخاطر استعمار إيرلندا متجاوزاً أوروبا إلى ما وراء الأطلنطي، ليصبح حسم الصراع بين دول كبرى مثل بريطانيا والولايات المتَّحدة مرتبطاً بتحرير إيرلندا من الاستعمار. وبعد أن ربط خلاص الغرب كله بخلاص إيرلندا من الاستعمار؛ حثَّ ماركس جميع ثوار العالم على العمل الجاد من أجل تحريرها، فكتب:

"لهذا، كان من أهم أهداف جمعية الشغيلة العالميَّة التعجيل بالثورة الاجتماعية في إنجلترا. والحال، أنَّ الوسيلة الوحيدة لبلوغ هذا الهدف إنَّما هو جعل إيرلندا مستقلة"[31].

---

29 المرجع السابق، الصفحة السابقة.

30 المرجع نفسه، ص 156.

31 المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

لقد تجاوز ماركس الخطوط الحمراء للخلاصات "الموضوعية" لنظريته، فبعد أن قلبَ العلاقة بين تحرُّر الطبقة العاملة وتحرُّر المستعمرات ووضعَ تحرُّر إيرلندا في القمة؛ قلبَ أيضاً علاقة الثورة العمَّالية بالثورة القوميَّة فجعل الأولى تابعة للثانية، وقال إنَّ على الطبقات العاملة العالميَّة، بغضِّ النظرِ عن انتماءاتها القوميَّة، أن تعمل من أجل تحرُّر إيرلندا القومي لكي تتحرَّر هي:

"يجب على الأُمميَّة أن تضع نصب عينيها المَهمَّة التالية وقوامها أن تضع في كل مكان النزاع بين إنجلترا وإيرلندا في المقام الأول، وأن تأخذ في كل مكان جانب إيرلندا على المكشوف. ومَهمَّة المجلس المركزي الخاصة في لندن، [هي] أن يوقظ في الطبقة العاملة الإنجليزية إدراك أنَّ تحرُّر إيرلندا القومي هو بالنسبة لها لا مسألة مجرَّدة من مسائل العدالة وحب البشر، بل الشرط الأول لتحرُّرها الاجتماعي نفسه"[32].

يرسم ماركس خطَّ تمييزٍ بين الشعوب المضطهدَة بأن يجعل من إيرلندا مكاناً مميَّزاً في العالم لأنَّ الأرستقراطية الإنجليزية تسيطر عليها، فتصبح عنده بمثابة "أرض حرام" يشكِّل احتلالها تهديداً لمصلحة الإنسانية ككل. أمَّا بقيَّة المستعمرات التي كانت تضم خمس قارات كاملة من قارات العالم السِت، أي كل العالم باستثناء أوروبا تقريباً، فإنَّ غزوها لا يشكِّل تهديداً للإنسانية!

يقلب ماركس منطق نظريته قلباً مؤقتاً بأن يجعل المتغيِّر المستقل في نظريته، وهو الصراع الطبقي، تابعاً لمتغيِّر آخر يستدخِّله خلسة، هو الموقع الجغرافي. إنَّ قُرب إيرلندا من إنجلترا يجعل احتلالها مختلفاً عن احتلال بلاد الجنوب لأنَّ الفئة التي تمارس استغلالها هي الأرستقراطية الإنجليزية، التي بسبب ارتباطها بالأرض لا يمكنها نقل خبرة استغلال الفلاحين إلى المستعمرات البعيدة، حيث توجد سَعة من الأرض تسمح للفلاحين بامتلاك مزارع خاصة بهم، تمنع امكانية استغلالهم.

32 المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

إنَّ ادخال ماركس لمتغيِّرٍ ثانوي يقلب منطق النظرية في فهم المجتمعات، يماثِل تقنية اصطناع الفرق التي لاحظناها في خطابات الفلاسفة السابقين. حيث يأتي اصطناع الفروق بين الشعوب في مرحلة تالية للمرحلة التي يُقِر فيها الفيلسوف أو الاتجاه الفلسفي تساوي البشر، عن طريق استيعاب عنصر ثانوي. على سطح فلسفات التنوير كان العقل هو القاسم المشترك الذي يتقرَّر وفقاً له تساوي الناس، أمَّا على المستوى العميق، فيتم إدخال متغيِّر ثانوي يصبح مقدار العقل متوقفاً عليه، مثل المناخ أو الحضارة أو نظام الدولة، ... إلخ، ليُضفي عقلانية على عملية رسم الفروق بين الأوروبيين والشعوب الأخرى. على النحو ذاته، يتخطى ماركس الدور التاريخي للبرجوازية في نظريته الاجتماعية بأن يعطي الأرستقراطية دوراً مؤثراً ينتج عن استعمارها لإيرلندا، وبذلك يستوجِب تعديلاً في النظرية الثورية يضع قيادة التاريخ في يد مستعمَرة أوروبية ويزيح المستعمرات الأخرى.

أنْ يقلب ماركس هيغل؛ هذا أمر مألوف، فكثيراً ما يقلب الفلاسفة بعضهم بعضاً، أمَّا أن يقلب الفيلسوف نفسه بنفسه فهذا ما لا يُفهَم إلَّا بمنطق التفكيكيَّة، التى تقول إنَّ كل خطاب فلسفي إنَّما يحمل داخله بذور نقضه. وهنا تُثْبِت الماركسية أنَّ كل نظرية ليست أكثر من بناء لغوي تاريخي يستجيب لانشغالات المجتمع بمشكلاته المتغيِّرة، وليست معرفة "موضوعية" تحيط بالواقع في ذاته. لكن، لأنَّ ماركس لم يقلب نظريته إلَّا عندما أصبح أمام ضرورة اجتثاث الاستعمار من أوروبا؛ فإنَّ هذا لا يستدعي ممارسة التفكيكية التي تقف عند حدود النقد الفلسفي، ويستدعي توظيف نقد تاريخي يصدر من منظور غير أوروبي، لإنَّ ما يحتل مركز النقاش هنا هو تبايُن المجتمعات بحسب تبايُن الفضاءات المكانية والزمانية التي تحيا فيها، والتي يفكِّر منها أفرادها استناداً إلى تنوَّع خبرتهم التاريخية واختلاف أوضاعهم المحليَّة.

رغم أنَّ مأثرة ماركس الكبرى ومساهمته الأساسية في نقد الرأسمالية والحداثة تركزت في توضيح أنَّ شرط ظهورهما وتطوُّرهما كان هو انقسام البشر إلى أقليَّة تمارس الاستغلال وأكثرية تخضع له؛ إلَّا أنَّه اهتمّ فقط بانقسام مجتمعات أوروبا إلى رأسماليين مستغلِّين وعمال يعانون الاستغلال، وعدَّ ذلك التناقض مصدر نمو الرأسمالية وتراكُم ثروة أوروبا. وإن كان هذا الرأي صحيحاً من منظور التاريخ الداخلي لأوروبا ومجتمعاتها المحليَّة، فإنَّ تعميمه وتجاهُل الانقسام على الصعيد العالم، وأسبقيته على الانقسام الطبقي في أوروبا، يمثِّل نقطة التقاء ماركس مع فلاسفة المركزية الأوروبية، لأنَّه يفصل تاريخ الأوروبيين عن تواريخ شعوب العالم. ولكي يقترب تفسير ماركس لأوضاع الاستغلال من تفسيرها بمنظور الجنوب؛ يجب النظر إلى الانقسام والاستغلال من جهة أنَّهما كانا يمرَّان أولاً بين شعوب الشمال والجنوب ليجريا بعد ذلك بين الطبقات الأوروبية المتصارعة، فالانقسام الطبقي ليس سوى المظهر المحلي للانقسام العالمي.

الخلاصة، أنَّ ماركس لم يفارق تقاليد الخطاب الفلسفي الأوروبي في اصطناع الفروق بين البشر، لأنَّه ثبَّت الفكر التمييزي الذي يحكم مسبقاً بجمود التاريخ في الشرق والجنوب. ونسَبَ إلى أوروبا وحدها التزام قانون الصراع الطبقي الصانع لحركيَّة التاريخ والتطوُّر، وجعلَها قائدة للتاريخ العالمي. ومن هذه الناحية، فإنَّ تقنينه لفكرة التراتُب الباطنة في الفلسفة الأوروبية الغربية يضعه في مكانة متقدِّمة على كانط وهيغل، لأنَّه عمَّق زعمَ علميَّة الفلسفة أكثر منهما، فجعلها نظرية "موضوعية" عن المستقبل أيضاً، لا الماضي فقط كما عند هيغل، أو الحاضر كما عند كانط. ومثله مثل الفلاسفة الذين سبقوه، أقام ماركس الفرق بين الأوروبيين وبقية البشر، في جزء من فلسفته، على فروق الجغرافيا والتاريخ، وهو الفرق الذي استمر مقبولاً على طول تاريخ الفكر الأوروبي. هذا ما يُلحِق ماركس بالمسار التقليدي للفكر الأوروبي الغربي، رغم مساهمته المتميِّزة في نقد السيطرة والاستغلال الرأسماليَّين.

يبقى ماركس لحظة مضيئة في تاريخ الفلسفة الأوروبية لأنَّه أدرك أنَّ جوهر مشروع السيطرة العالمية يصدر عن قوَّة الرأسمالية، وبذلك فتح الباب أمام نقدٍ جذريٍّ للفكر الأوروبي، بما في ذلك فكره هو، موضِّحاً أنَّ الفكر نتاج علاقات اجتماعية صراعية تحدِّد مضمونه في سياقه التاريخي. واعتماداً على ماركس أنتج بعض مفكري الجنوب، أمثال فرانز فانون وألبرت مِمِّي وكوامي نكرُوما وغيرهم، نقداً للسيطرة الأوروبية تجاوزوا به المنظور الأوروبي التقليدي. واعتماداً عليه توصَّل ولتر رودني، مثلاً، إلى أنَّ أوروبا لم تتطوَّر من تلقاء ذاتها، وأنَّ الجنوب لم يتأخَّر من تلقاء ذاته، فلأنَّ النظام الرأسمالي العالمي ربَطَ بينهما كانت الثروات التي استُنزِفت من الجنوب هي نفسها التي طوَّرت أوروبا[33]. وبخلاف قول ماركس إنَّ القمع الاستعماري كان يمهِّد لبناء الجنوب، توصَّل رودني إلى أنَّ الاستعمار ضاعف تدمير بلاد الجنوب. فبالإضافة إلى نهب ثرواتها، فإنَّ كُلفة القمع ذاته دفعتها شعوب الجنوب لأُممِ أوروبا، فبناء السجون والمعتقلات، واستيراد الأسلحة التي استُخدِمت لقمع الثوَّار الوطنيين، والاستحقاقات الماليَّة للعسكريين الأوروبيِّين، جميعها أُخِذت من شعوب الجنوب وأُنفِقت في أوروبا، فزادتها ثراءً ونُموّاً[34].

33 Rodney, Walter: *How Europe Underdeveloped Africa* (London: Bogle- L'Ouverture, 1972).

34 انظر الفصل الخامس من المرجع السابق.

برتراند رسِل: أخلاقيات التدمير

متابعة لمسيرة الفكر الليبرالي الإنجليزي الذي يربط الفلسفة بالسياسة، ممتدَّاً من جون لوك إلى جون ستيوارت مِل، برز اسم الفيلسوف برتراند رَسِل (Bertrand Russell 1872–1970) في بداية القرن العشرين. ومع منتصف القرن ارتفع نجمه ليصبح أهم الفلاسفة الإنجليز في مجال المنطق والرياضيَّات وأحد مؤسِّسي الفلسفة التحليليَّة، إضافة إلى اشتغاله بكتابة التاريخ. شارك رَسِل مع الفرد هوايتهيد في تطوير الرياضيات الحديثة، وعمل إلى جانب لودفيغ فتجنشتاين في تطوير دراسة اللغة وتحليلها من حيث هي أداة للمعرفة العلمية. وعُرِف بنشاطه في الساحة السياسيَّة البريطانيَّة، وحرصَ أيضاً على إبداء رأيه في مشكلات السياسة العالميَّة، فعارض دخول بريطانيا في الحرب الأوروبيَّة الكبرى الثانية وسُجن بسبب ذلك، كما عارض غزو الولايات المتَّحدة لفيتنام.

هذه المواقف التي اتَّخذها رسِل، دعت الأوروبيين إلى اعتباره رجل سلام بارز، فمُنِح جائزة نوبل للآداب في سنة 1950م. وورَد في قرار الجائزة أنها مُنحت له اعترافاً بكتاباته المُهِمَّة والمتنوِّعة، التي رفع فيها مكانة المُثُل الإنسانيَّة وحرِّية الفكر. وبالفعل، كان رَسِل مدافعاً عن إرساء السلام بين الأوروبيين وداعية لتجنُّب الحرب بينهم. ولكنَّه تميَّز أيضاً بتناقضات كثيرة، فقد دافع عن غزو الأوروبيين لبلاد الشعوب الأخرى واستعمارها، ورغم أنَّه كان ليبرالياً إلا أنَّه ظل يعبِّر عن خوفٍ عميقٍ من الولايات المتَّحِدة.

بوصفه أحد الفلاسفة التحليليِّين، تركَّز جهد رَسِل على استقصاء طبيعة المعرفة العلميَّة، معتبراً أنَّها تقود عقل الإنسان وتُوجِّه سلوكه على أكمل وجه. وهو يعرِّف العلم بأنَّه معرفة عقلانيَّة تقوم على عنصرين: فردي واجتماعي، حيث العنصر الفردي هو المعلومات المتحصَّلة عن الظاهرة موضع البحث، والعنصر الاجتماعي هو الطبيعة اللُغوية للمعرفة.

كمثال على ارتباط المعرفة باللغة، يقول رسِل إن عبارة "ابتللت بالمطر"، لا تنقل معرفة إلا عندما نفهم من كلمة المطر معنى قطرات ماء تسقط من السماء، ونفهم من كلمة الماء سائل مركَّب من ذرَّتَي هيدروجين وذرَّة أكسجين، حيث لكلمتي أكسجين وهيدروجين معنَيَين محدَّدَين في المصادر العلمية، يمكن الرجوع إليهما لمعرفة معنى الجملة ككل. أمَّا الإحساس الذي جعل المتحدِّث ينطق بالجملة، فيظلُّ شيئاً آخر غير الماء في ذاته وغير المفردات التي تنقل معناه إلى ذهن السامع. حسب رسِل، تتلاشى الأحاسيس وتُفقَد كلَّما انتقل الفكر من مرحلة بسيطة إلى مرحلة معقَّدة في تحليل الجملة، فيقول "كلما تقدَّمتُ في تلقِّي المعلومات، كلما صارت الكلمات أكثر انفصالاً عن عالم الحواس"[1]. إنَّ الشيء الذي تحقِّقه عملية تحليل المعنى، هو أنَّها تنزع الطابع الملموس لدلالات الكلمات لتضفي على المعرفة طابعاً عموميَّاً، لا شخصيَّاً. وهذا تحديداً ما يُكسبها صفة العلم، حسب رأى رسِل. وهو يصفها كما يلي:

> **"الحقيقة المُهِمّة هي أنَّه كلما اقتربنا من التجريد الكامل للمنطق، قلَّت الفروق المحتَّمة التي ينسبها أُناس مختلفون إلى كلمة ما. ولا أرى أي سبب لأن يكون هناك اختلاف بين الناس بخصوص الرقم (3481). وكلمة (إمَّا) وكلمة (ليس) يمكنهما أن تحملا المعنى نفسه بالنسبة إلى اثنين من المشتغلين بالمنطق. إنَّ الرياضيات كلها تعمل بمفاهيم عمومية، لا شخصية. والسبب هو أنَّها لا تكتسب معانيها من الحواس، لأنَّ الحواس مصدرٌ للخصوصية"**[2].

---

1 Bertrand, Russell: *Human Knowledge: Its Scope and Limits,* (London: George Allen & Unwin, 1976). p. 18.

2 المرجع السابق، ص 19.

بجانب ذلك، يميِّز رَسِل موضوعات المعرفة العلمية البحتة عن موضوعات المعرفة التجريبية. فالمكان والزمان عنده ليسا موضوع معرفة علمية خالصة، فلأنهما يتَّخذان طابع المحليَّة والآنيَّة (here and now)، يصبحان موضوع تجربة يحدِّدهما وجود الإنسان على الأرض، التي هي أيضاً محدَّدة بمكانها في المجموعة الشمسية، الموجودة بدورها داخل الكون. ولأنَّ الإنسان جزء من المنظومة الكونيَّة الواسعة ولا يمكنه تأمُّل العالم إلَّا من داخله؛ فحينما يتعامل مع رقعة جغرافية أو فترة تاريخية يكون عليه أن يحدِّدها بدقَّة، مستخدماً إحداثيات الطول والعرض واللحظات الزمنية. ولهذا، فإنَّ العالَمَ الذي يحيا فيه الإنسان عالمٌ مُنشأ ومنظَّم بأدوات مصطنعة، فجزء منه علمي وجزء منه شبه علمي. وحسب رأي رسِل، فإنَّ الجزء شبه العلمي نفسه لا يُفهَم إلا بواسطة تحليل اللغة العلمية، فعلى البشر أن يسعوا في كل الأحوال إلى وصف العالم بطريقة تتحرَّى دقَّة الكلمات ووضوح المفاهيم، بقدر الإمكان.

يقول مؤرِّخ الفلسفة جون باسمور إنَّ رسِل جعل من المنطق نظريَّة عن الفلسفة عندما وصف جميع مشكلاتها بأنَّها "عندما تُخضَع للتصفية والتحليل الضروريَّين، فهي لا تبدو مشكلات فلسفية أبداً، وإنَّما تبدو مشكلات منطقيّة"[3]، وبما أنَّه يقصد بالمنطق تحليل القضايا (propositions)، فإنَّ الفلسفة تصبح عنده تحليل لقضايا المعرفة العلميَّة. وحسب هذا الرأي، فإنَّ رسِل يبتعد عن تقاليد الفلسفة الإنجليزية التجريبية ذات النزعة السايكولوجية التي تعود إلى هيوم، فهو يرى أنَّ الفلسفة تقوم على الحياد الأخلاقي، وأنَّ كل ما يربط المعرفة بالانشغالات الأخلاقية ليس سوى فكر "قبل كوبرنيكي"، أي غير علمي[4]. وستوضِّح الصفحات التالية، التي تناقش التضمينات الأخلاقية لفكر رسِل، أنّه كان بعيداً عن الحياد الأخلاقي إلى حدٍ وسَمَ مواقفه الفلسفية من قضايا المجتمع والسياسة بالتناقض.

---

3 John, Passmore: *A Hundred* ..., P. 215.

4 المرجع السابق، ص 216.

يظهر التناقض عند رسِل في عدد من الجوانب، فهو يدافع عن حرية الرأي والتجارة وحقوق النساء وحقّ التعليم عندما يتعلَّق الأمر بالمجتمعات الأوروبية؛ وفي الوقت ذاته يهضم حقوق غير الأوروبيين في مختلف الجوانب، فينكر حقَّهم في أن يمتلكوا أرضهم ويحكموا أنفسهم ويديروا مجتمعاتهم.

حتى صبيحة اندلاع الحرب الأوروبية الكبرى الأولى كان رسِل يبرِّر مهاجمة الأوروبيين للشعوب الأخرى في أراضيها، ويدافع عن غزوها بدعوى نشر الحضارة، مثلما كان يفعل جون ستيوارت مِل، سلفه الليبرالي القريب منه فكراً وزمناً. ففي مقال بعنوان "أخلاقيات الحرب" (Ethics of War)، نشره في سنة 1915م، قسَّم رسِل الحروب إلى أربعة أنواع، هي: حرب الاستعمار، وحرب المبادئ، وحرب الدفاع عن النفس، وحرب الاستعلاء. فالأولى والثانية لهما ما يبرِّرهما عنده، والثالثة مقبولة لديه إلى حد ما، أمَّا الرابعة فغير مقبولة. دافع رسِل عن الحرب الاستعمارية ووضع لها شروطاً تجعلها "مبرَّرة أخلاقياً" حسب قوله، فكتب عنها:

> **"لكي تكون حرب كهذه مبرَّرة، يجب أن يكون هناك فرق لا يُنكَر بين حضارة للمستعمِرين ومواطني المستعمرات الذين يُراد نزع أراضيهم (dispos-sessed natives). ومن الضروري أيضاً أن يكون المناخ، بالنسبة إلى الجنس الغازي، من الممكن العيش فيه. فعند توفُّر هذين الشرطين يصبح الفتح مبرّراً، رغم أنَّ قتال المواطنين المراد امتلاك أرضهم يجب تجنُّبه، في الحد الذي يتوافق مع عملية الاستعمار. إنَّ كثيراً من الإنسانيين سيعترضون نظرياً على هذا الشكل من النهب، لكنني لا أعتقد أنَّه يمكن أن يُقدَّم ضده اعتراض عملي مؤثِّر"**[5] .

رغم أنَّ رسِل نفسه يصف هذا الفعل بأنَّه نهب، إلا أنَّه يعود ليسمِّيه "حروب تعمير". وبعد عدة سنوات من الفترة التي برِّر فيها المظالم التي مارسها

---

5 Russell, Bertrand: The Ethics of War, *The International Journal of Ethics,* vol. XXV, no. 2 (1915): 128-142. P. 135.

الأوروبيون لمئات السنوات وتسبَّبت في إبادة شعوب قارات كاملة، وجد نفسه أمام حرب طاحنة بين الأوروبيين أنفسهم بسبب صراعهم على المستعمرات، فعاش مخاطر وتحولات كبيرة في وطنه، تطلَّبت أن يُغيِّر فكره بموازاتها. خلال الثلاثين سنة الواقعة بين الحربين الأوروبيَّتَين الأولى والثانية، تغيَّرت الأوضاع السياسية وموازين القوى العالميَّة بطريقة جذريَّة، لم يكن رسِل يتوقَّعها، فالصراع من أجل السيطرة على المستعمرات كان قد أنهك الدول الكبرى، خاصة فرنسا وبريطانيا. وكانت الثورة البلشفيَّة الروسيَّة التي نجحت في سنة 1917م قد أوجدت كياناً سياسيَّاً جديداً في أوروبا هو الاتحاد السوفيتي، الذي تحوَّلَ بسرعة إلى قوَّة عالميَّة اقتصادية وعسكرية. ثم جاء "مشروع مارشال"، الذي أطلقته الولايات المتَّحدة لتأهيل اقتصادات بلاد غرب أوروبا وإعادة إعمارها، ليمنحها فرصة إلحاق أوروبا المنهكة باقتصاد منطقة الأطلنطي، المتسارع النمو. أمَّا في بلاد الجنوب، فقد تكوَّنت حركة عدم الانحياز في سنة 1955م، وساندت حقَّ جميع الشعوب في الاستقلال، فتوسَّع نطاق الثورات الوطنيَّة وحصلت معظم بلاد آسيا وأفريقيا على استقلالها. وكانت نتيجة تلك التحولات الأربعة أن وجد الإنجليز إمبرطوريتهم، التي كانت الأعظم في العالم، قد تلاشت سريعاً وأصبحت إنجلترا مجرَّد دولة ضعيفة، بينما صارت الولايات المتَّحدة والإتحاد السوفييني القوتين العظيمتين في العالم.

كانت تلك التحولات السريعة صادمة بالنسبة إلى رسِل الذي كان يعيش مطمئناً إلى دوام الإمبراطورية البريطانية، معتقداً باستمرار هيمنتها على العالم. ومعظم تغيُّرات مواقفه الفكرية والسياسية تفسِّرها هذه التحولات التاريخية، فبوصفه فيلسوف عِلم يسعى لفهم ظواهر الحياة والتاريخ على أساس الوقائع، أدرك أنَّ فترة ما بعد النصف الثاني من القرن العشرين تتطلَّب أن يتوافق معها مخطِّطو السياسات البريطانية، وتحتاج ترتيباً جديداً لنظام السيطرة العالميَّة.

في تلك الفترة، مرَّ فكر رَسِل بثلاثة تحولات. أولها أنَّه عندما أصبح تحرُّر البلاد التي كانت تحكمها بريطانيا أمراً واقعاً؛ لم يعارض حركات التحرر الوطني بطريقة مباشرة لكنَّه وجَّه هجومه إلى المبدأ الفكري الذي قامت عليه، وهو القوميَّة. فطالب بإخضاع التطلُّعات القوميَّة التي انتشرت بين الشعوب إلى ضوابط دوليَّة تطبِّقها جهة اقترح تكوينها، وسمَّاها "الحكومة العالميَّة". وكان ثاني التحولات أنَّه لم يعد يمجِّد الغزو مباشرة، فاستترت نزعته الإمبريالية وراء حُجَّة "نشر الحضارة"، وهي ذات الحُجَّة التي كانت تغذِّي دعمه للغزو الأوروبي للبلاد الأخرى. وكان التحوُّل الثالث هو سعيه لأن تتجنَّب أوروبا خوض حرب كبرى ثالثة، بالدعوة إلى توقيع اتِّفاق سلام بين دولها ينزع عنها السلاح النووي.

كانت مواقف رَسِل بخلاف ذلك قبل تدهور المكانة العالمية لبريطانيا. فحتى سنة 1949م، أي قبيل نهاية الحرب الأوروبية الثانية، كان يطالب بريطانيا والولايات المتَّحدة اللتين طوَّرتا أسلحة نووية بتوجيه ضربة عسكرية وقائية ضد الاتحاد السوفيتي. لكن عندما أعلن الاتحاد السوفيتي أنَّه نجح في بحوثه النووية وبدأ يُعد لتجريب قنبلته؛ تحوَّل رسِل إلى القول بضرورة إيقاف سباق التسلح، وبدأ يدعو إلى سلام أوروبي. وطالب بوضع قانون عالمي يمنع الدول من حيازة الأسلحة النووية. ولقد ظل تمركُز فكره حول مصلحة أوروبا الغربية واضحاً دائماً في تناوله لمعظم مشكلات العالم التي تتطلَّب تفكيراً فلسفياً، ففي نص يتناول علاقة العِلم بمشكلات المجتمع، وبعد أن حذَّر من احتمال حدوث نمو سكَّاني متسارع خارج أوروبا، كتب عن ضرورة إيقاف ذلك النمو بأيَّة وسيلة، بعد أن كان يأمل في أن تقلِّل الحروب من زيادة البشر:

"لقد أحبَطَت الحرب التوقُّعات بهذا الخصوص. لكن، ربما تبدو الحروب البيولوجية أكثر فعالية. فإذا أمكن نشر موت جماعي لمرة واحدة بين كل جيل، فإن الباقين يمكنهم أن يتكاثروا دون أن يجعلوا العالم أكثر امتلاءً. ولن

يكون هناك ما يضير ضمائر المخلصين، أو يُحبط تطلعات القوميِّين. ربما يكون تأثير هذا مؤلماً. لكن، ماذا عنه؟ إنَّ الرجال رفيعي العقول لا يبالون بالسعادة، خاصة سعادة الآخرين"[6].

إنَّ فكرة كهذه، تحتفي بزوال جزء من البشر ليحصل آخرون على حياة رغدة، تكشف عن فكر يُضمِر رفضاً للعيش المشترك وعجزاً عن تقاسُم الحياة، ورغبة في أن ينمحي الآخرون ليستأثر الأوروبيون بخيرات الأرض، بما أنَّ شكوى رسِل تنصب على تكاثر غير الأوروبيين. وهذا يستدعي البحث فيما وراء سطح أفكار هذا الفيلسوف لفهم مواقفه هذه. ولنفحص أولاً موقفه الناقد للقوميَّة، الذي حلَّ محل تمجيده للاستعمار بعد أن أصبح استقلال دول الجنوب واقعاً لا يمكن معارضته.

ليصون ما حقَّقته أوروبا من مكاسب في أراضي شعوب الجنوب أثناء فترة الاستعمار؛ تمسَّك رَسِل بأنَّ ما يتضمَّن مصالح عالمية يجب أن يظل تحت قوى أوروبية. فطالبَ بأن تبقى القنوات المائية الكبرى المستخدمة ممرَّات للتجارة العالمية في يد الدول الأوروبية، لا في يد شعوبها، خاصة قناة السويس وقناة بنما. وعلَّل ذلك بضرورة الحفاظ على حرية التجارة، وأنَّ مصلحة العالم، وهي بالطبع مصلحة أوروبا عامة وبريطانيا خاصة، تتأثَّر بتولِّي مصر وبنما إدارة هاتين القناتين[7]. فمع نجاح الثورة المصرية وإعلان زعيمها جمال عبد الناصر تأميم قناة السويس، تصاعد عداء الأوروبيين للثورة التي قامت على فكرة القومية والمصلحة الوطنية، وخطَّطت بريطانيا وفرنسا للتدخُّل في مصر والاستيلاء على القناة، فعقدتا اتِّفاقاً مع إسرائيل التي كانت تنتظر الفرصة لتدمير القدرات العسكرية لمصر. وقامت الخطَّة على أن تبدأ إسرائيل الحرب

---

6 Russell, Bertrand: *The Impact of Science on Society*, (New York: AMS, 1968). pp. 103-104.

7 Bone, Andrew G. (ed.): *Détente or Destruction 1955-57: The Collected Papers of Bertrand Russell*, (London and New York; Routledge, 2005). p. 263.

ضد مصر بضربة مفاجئة لتشتبك معها القوّات المصرية، ثم تتدخَّل بريطانيا وفرنسا فتطلبا من الطرفين الانسحاب عدة أميال من قناة السويس الواقعة بينهما، وحين ترفض مصر ذلك، توجِّه بريطانيا وفرنسا ضربة قاضية لقواتها وتستولي الدولتان على القناة. وبالفعل، نُفِّذَت الخطَّة كما هي، وحينما رفضت مصر الانسحاب من السويس قُصِفت قواتها، وقامت بريطانيا وفرنسا بعملية إنزال سريعة لجنودهما على الأراضي المصرية القريبة من القناة[8]. ورغم أنَّ رَسِل عارض ما قامت به بريطانيا وفرنسا، لكن، لأنَّه كان يوافق على انتزاع القناة من مصر، وجَّه إدانة قوية إلى جمال عبد الناصر، متذرِّعاً بأنَّه رفض القبول بإشراف عالمي على القناة. وتزامن موقفه هذا مع هجوم شنَّه على مبدأ الاستقلال القومي في البلاد الآسيوية والأفريقية.

بعد ثلاثين سنة من نشر مقاله (أخلاقيات الحرب)، الذي دافع فيه عن الاستعمار، كتب رسِل مقالاً بعنوان (القومية: ما لها وما عليها)، انتقد فيه التوجُّهات القومية العالمية، ونسَبَ إلى الأوروبيين نشر العلم والحرية، في تمجيد مبطَّن لمشروعهم الاستعماري واستمرار نزعة السيطرة. فكتب:

> **"إنَّ الاستقلال القومي، الذي أصبح عقبة أمام الاستعمار، يبدو للإنسان الحديث كأنه تطلُّعٌ إنسانيٌ طبيعي، لكنه في الحقيقة حديث جداً، وهو، إلى حد كبير، نتاج التعليم. وإن كان الجنس البشري يريد أن يستمر في الحياة فلا بدَّ للقومية أن تقبل بمثال جديد، أي بالعالمية. ولا أدري كيف يمكن لهذا النموذج الجديد، الذي سيقرُّ الاستقلال الذاتي لكل قومية ويحدُّ من حرية العنف الخارجي، أن يتوافق مع إنشاء مستعمرات جديدة، لأنَّه لن توجد أقاليم خالية..."**[9].

8 لم تستمر السيطرة البريطانية-الفرنسية على قناة السويس لأنَّ إغلاقها بسبب الحرب تسبَّب في ايقاف بواخر النفط المنقول عبرها إلى أوروبا، فنتج عن ذلك نقص كبير في الوقود حتى في بريطانيا وفرنسا. وفي الوقت ذاته، أوقفت الولايات المتّحدة إمدادات النفط لبريطانيا وفرنسا للضغط عليهما، خوفاً من تدخّل الاتحاد السوفيتي إلى جانب مصر ونشوب حرب كبرى ثالثة. فتراجعت الدولتان وسحبتا قواتهما.

9 المرجع السابق.

حتى بعد أن تحرَّرت شعوب العالم من أسر الدول الأوروبية وقبضتها، رفض رسِل إدانة ماضي أوروبا الإمبريالي، ولم يكتف بالاستمرار في التفكير في إقامة المستعمرات، بل ردَّ فضل تحرُّر الشعوب إلى التعليم الذي نشره غزاتهم، وكأنَّهم لو لم يسيطروا على العالم ما كانت شعوبه لتعرف قيمة الحرِّية. ويستمر رسل في الدفاع عن التمدُّد الخارجي، ويرجِّح أن يتركَّز التنافس بين الأوروبيين على استعمار القارة القطبية!

بعد زمن من التحوُّل الذي شهدته الأوضاع العالمية التي سبق وصفها، أدرك رسِل أنَّ من قِصَر النظر وسوء التدبير الاستمرار في الدعوة إلى استعمار مباشر. فاتَّخذ موقفاً مهادناً لحركات التحرر الوطني، ورأى ضرورة ابتكار أساليب جديدة لتمكين أوروبا من صون سيطرتها على العالم. وتوصَّل إلى أنَّ العمل على نشر فكر عالمي يمجِّد تاريخ أوروبا الحديث وجهودها في نشر الحضارة عبر الاستعمار، سيجعل الحضارة الأوروبية نموذجاً لجميع البشر، فيصبح الغرب قوة مرجعية تتولَّى إدارة شأن جميع بلاد العالم، بطوع شعوبها. ورأى أنَّ هذا النوع من تهيئة عقول النُخَب في البلاد حديثة الاستقلال سيخلق قبولاً للتدخُّل الأوروبي في السياسة الدولية؛ وكانت المعرفة التاريخية أبرز الوسائل التي رأى رسِل أنها ستكون فعَّالة في استدامة الهيمنة.

ضمن هذا المشروع المعتمد على فكرة التحكُّم عن بعد ببلاد العالم، نشط رسِل في وضع الكتب التي تعظِّم تاريخ أوروبا، حتى صار يُعتبر اليوم من مؤرِّخي الأفكار المؤثِّرين. وربما لا يوجد بين فلاسفة المنطق والرياضيَّات الأوروبيين من اهتم بكتابة التاريخ مثله. وهو يصوِّر تاريخ أوروبا الحديث على أنَّه مسيرة انشغال بالعلم ودفع بالمعرفة "من أجل مصلحة البشرية". ولا يشير بأي حال من الأحول إلى مقدار العنف والخراب اللذَين صحبا غزو الأوروبيين للعالم.

بينما كان رسِل يمجِّد الاحتلال الأوروبي لبلاد الآخرين، كان يخشى أن تُتَّخذ حُجَّة نشر الحضارة عبر الغزو ذريعة لاحتلال أوروبا في يومٍ من الأيام. فكتب حول ضرورة استخدام طرق أخرى لنشر الحضارة في المستقبل:

"عبر التاريخ، كانت المستعمرات من أقوى عوامل نشر الفنون والعلوم وطُرق العيش التي تشكِّل الحضارة. وبالنسبة للمستقبل يبدو أنَّ على البشر الاعتماد على الجاذبية الطبيعية لطريقة العيش المتحضِّرة. [...] يجب أن نتجنَّب تلك الملامح الفظَّة في طريقة حياتنا التي دفعت عدة أَمم من التي اتصلنا بها إلى أن تثور. وقد لعب العسكريون، والمبشِّرون أيضاً، دوراً عظيماً في نشر الحضارة. وفي المستقبل فإنَّ المبشِّرين، بالمعنى الواسع، هم الذين سيكونون قادرين على القيام بالمَهمَّة"[10].

هذه الفقرة توضِّح أنَّ رسِل بدفاعه عن استمرار السيطرة الأوروبية يُعدُّ من أوائل مفكري تحديث نُظم السيطرة في مرحلة ما بعد الاستعمار المباشر، لأنَّه يوصي بوضع مَهمَّة التحكُّم بالشعوب في يد القادرين على التبشير بقيم الحضارة الغربية، التي عليها أن تركِّز على "ما يجذب البشر"، حسب تعبيره. وحين وضع المَهمَّة في يد من سمَّاهم "المبشِّرين بالمعنى الواسع"، كان يقصد العلماء والمثقَّفين وحامِلي المعرفة والقيم الدنيويَّة، ولم يقصد المبشِّرين بالمسيحيَّة، لأنَّه كان لا دينيَّاً.

تنفيذاً لفكرة الانتقال من السيطرة العسكرية إلى السيطرة العقلية بتوسيط المعرفة؛ نشِط رسِل عبر طريقين، أولهما كتابة تاريخٍ للحضارة الأوروبية يجعل ماضيها الاستعماري مبرَّراً ومقبولاً، والثاني الاستفادة من جاذبيَّة فكرة الحرِّية، التي كان التطلُّع إليها رائجاً في فترة تحرُّر المستعمرات. ركَّز رسِل كثيراً على أنَّ الحرية فكرة أوروبية في الأساس، وأنَّ الغرب هو الذي "اكتشفها". ورأى أنَّ استمرار النفوذ الأوروبي العالمي يتوقَّف على توظيف هذه القيمة للقضاء على

10 المرجع السابق، ص 262.

فكرة القومية بثلاث طرق يدرجها رسِل تحت فكرة توسيع نطاق الحريات. الأولى هي التقليل من القيود على الزواج، والثانية هي الدفع بحركة تحرُّر النساء والحريات الجنسيَّة، والثالثة هي التحكُّم بأعداد المواليد.

يُلاحَظ أنَّ هذه المسارات الثلاثة تلتقي في أنَّها تؤثِّر على بناء الأسرة، وأنَّ إجراءات تنفيذها تتركَّز في يد الدولة. ممّا يعني أنَّ رسِل كان يميل إلى نزع الحرِّيات عن مؤسسات المجتمع ووضعها في يد السُلطة الرسميَّة، بالضد ممَّا يظهر على سطح فلسفته من أنَّها تدافع عن توسيع فاعلية المجتمع المدني. فخلف دعاوى الحرِّيات الليبرالية تبرز دائماً هيمنة السلطة على حساب الحرية المدنية، لأنَّ فكرها يرتبط بحريات موجهة لخدمة النظام الرأسمالي، المُمسك بالدولة. والشيء الذي كان رسِل يسمِّيه "قيم المجتمعات الأوروبية" كان يعني تفكيك الأسرة، التي كان يعلم أنَّها تمثِّل الحاضنة الطبيعية للانتماءات القومية، التي شكِّلت التهديد الأكبر لاستمرار الهيمنة الأوروبية.

في كتاب "الزواج والأخلاق"، ربط رسِل التطوُّر الاقتصادي بالحاجة إلى الغذاء، وعدَّه المبدأ الأساس في تزويد الأب بدافع العمل، فبموجبه يتحوَّل ربَّ الأسرة إلى عضوٍ فاعلٍ من النواحي الاقتصادية والاجتماعية، لأنَّ عليه توفير الغذاء لكل الأسرة، لا لنفسه وحدها. وفي هذا الكتاب، الذي يتناول علاقة الزواج بالجنس، ربط رسل الجنس بالمناخ، معتقداً أنَّ اختلافات البشر تحدِّدها الطبيعة التي يعيشون فيها، كما اعتقدَ معظم مفكِّري أوروبا من العصور الوسطى إلى القرن التاسع عشر. مدَّد رسِل تلك النظرة إلى القرن العشرين رغم اعترافه بأنَّه لا توجد معرفة علمية تسند ذلك، حيث كتب:

> **"ربما حين [نكتسب] معرفة أكثر، يمكننا أن نقول أن أفضل الأخلاقيات الجنسية يمكن أن تتغير من مناخ إلى آخر. وأيضاً، قد تختلف من نوع غذاء إلى آخر"**[11].

---

11 Russell, Bertrand: *Marriage and morals,* (New York: Liveright Publishing Corporation, 1929).

وكما هو متوقَّع، فإنَّ هذه النظرة التي تعتبر أخلاق البشر من نتاج المناخ كانت تخفي خلفها نظرة عنصرية أفصحت عن نفسها في النصِّ ذاته، حين كتب بخصوص الأفارقة:

"في الحالات القصوى، يبدو أنَّه يوجد شك ضئيل في القول بتفوق عِرق على بقية الأعراق [...] فيبدو أنَّ من المعقول اعتبار الزنوج، في المتوسِّط (on the average)، أدنى من البِيض"[12].

لكن القرن العشرين لم يكن مثل القرون السابقة، فقد تعرَّض رَسِل لنقد حاد واتُّهِم بالعنصرية، فسَحبَ هذه الفقرة من الطبعات التالية لكتابه، لكنه لم يتراجع إلَّا عن جزء معين من المعنى الذي تضمَّنته، وحافظَ على نظرته العِرقية دونما تغيير. وفي التوضيح الذي ساقه لمعنى تلك الجملة قال: "أنا لم أعتبر أبداً أنَّ الزنوج أدنى بسبب الناحية الوراثية، فالجملة [...] كانت تشير إلى الشروط المناخيَّة"، وكأنَّه حين يقول إنَّ المناخ هو الذي يضع الزنوج موضعاً أدنى من الأوروبيين، لا الخصائص الوراثية، فإنَّه لن يُدان بالعنصرية. إنَّ العنصرية هي اصطناع ترتيب للبشر يعزو إلى جماعة، أو جماعات، خصائص سالبة تحطُّ من مكانتها بزعم أنَّ مصدرها هو الطبيعة. وكما الفلاسفة السابقين الذين تتبَّعنا نظرتهم إلى الإنسان والمجتمع، ممَّن ظلُّوا يعتقدون بأنَّ المناخ الحار يتسبَّب في انحطاط سكان الجنوب؛ اعتقدَ رسِل بذات الفكرة رغم تبنِّيه موقفاً "علميَّاً محايداً" كما كان يقول.

في نصه الذي خصَّصه للزواج، ربط رَسِل إيقاف الحروب بالدور الذي يؤدِّيه الأب في الأسرة، فقال إنَّ توسيع النزعة العالمية التي تضطلع فيها حكومة عالمية بفرض القانون على الدول لتمنع نشوب الحرب، يأتي بثمار أفضل في حال السيطرة على التعليم وتقليل الروابط القوميَّة التي تتغذَّى على علاقات النَسَب وتعطي الأب المكانة الأعلى في المجتمع، فحينئذٍ يكون السلام

12 المرجع نفسه، ص 179.

أكثر قرباً. وكلما حلَّت الدولة محل الأب بالتدخُّل في تربية الأبناء عبر التعليم، ضعفت الانتماءات القومية القائمة على رابطة الدم. وأمكن تحقيق السلام والتقليل من خطر الحرب، حسب خطة رسِل. فهو يقول:

"الخلاصة، هي أنَّ إحلال الدولة محل الأب سيكون كسباً للحضارة إذا صارت الدولة عالمية، لكن ما دامت الدولة قومية وعسكرية، فإنَّها تمثِّل زيادة لخطر الحرب على الحضارة. إنَّ الأسرة تتحلَّل بسرعة، والعالمية تنمو ببطء. لذا، فإنَّ الوضع يبرِّر الشعور بمخاطر عميقة. ومع ذلك، فهو غير ميؤوس منه، بما أنَّ العالمية يمكن أن تنمو بأسرع ممَّا كانت تنمو في الماضي"[13].

على هذا الأساس فإن رسِل يجعل العمل من أجل دعم النزعة العالمية وإضعاف الانتماءات القومية، مَهمَّة ضرورية للمفكرين والمثقفين الأوروبيين، فيقول إنَّ تبنِّي الدولة لدور الأب في دول أوروبا الغربية يعني تحرُّر المرأة من الارتباط بالرجل ورغبته في إنجاب الأبناء، لتعيش حريتها الفردية. لكنه يُلاحِظ أنَّ هذا الوضع سيترتَّب عليه نقص المواليد في أوروبا الغربية بقدرٍ يهدِّد تقدُّمها الاقتصادي، لأنَّ الدول الأخرى مستمرة في زيادة عدد سكانها، ويشير بشكل خاص إلى اليابان، فيكتب:

"إن انخفاض نسبة المواليد يتسارع، ويكاد أن يكون عاماً في أوروبا الغربية. والاستثناء الوحيد هو الدول المتأخِّرة مثل البرتغال. [...] وهذا الانخفاض كما يعلم الجميع (رغم أن بعضهم قد لا يوافق على ذلك) سببه الإجهاض واستخدام موانع الحمل. ولا يوجد سبب لاعتقاد أنه قد يتوقَّف عند حد الحفاظ على عدد السكَّان الحاليين. فقد يذهب بسهولة إلى الحد الذي يبدأ فيه العدد بالتناقص، وستكون النتيجة النهائية، كما نعلم جميعاً، زوال لا مفر منه للأعراق الأكثر تحضُّراً"[14].

إنَّ "الأعراق الأكثر تحضُّراً"، وهي طبعاً الأمم الأوروبية عند رسِل، لا تريد أن تنجب أبناءً لأنَّها فضَّلت متعة الحرية على أعباء الانجاب والتربية.

13 المرجع نفسه.

14 المرجع السابق، ص 247.

ولكنها تلقي بتبعة اختيارها، أي خطر زوال نسلها، على الشعوب الأخرى التي ارتضت الخيار الأصعب وهو الإنجاب والتربية وبناء الأُسر.

إنَّ وراء هذا التصوُّر الذي يدافع عنه رسِل، ذاكرة استعمارية راسخة حول تقسيم العمل العالمي، حين كان الأوروبيون يستمتعون بثمار عمل شعوب المستعمرات وكدِّها في أوروبا، بينما تتحمل تلك الشعوب عبء الإنتاج وقسوته. وهذا يبيِّن أنَّ مساندة كبار الفلاسفة الأوروبيين للاستعمار لم تكن بلا تأثير على أفكارهم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وحتى تلك التي تتناول موضوعات مثل الأُسرة وعلاقة المرأة بالرجل، فالحلول التي يقترحونها لمعظم مشكلات العصر الحديث كان مصدرها الخبرة التي راكمتها أوروبا في سياق تطوُّر العلاقات الاستعمارية، القائمة على استغلال شعوب العالم لتحقيق الرفاهية والدعة للأمم الأوروبية. فوراء فكرة أنَّ على شعوب العالم تحمُّل تبعات تفضيل الأوروبيين للحرية الفردية، توجد فكرةٌ مضمونها أنَّه مثلما تحمَّلت تلك الشعوب عبء استمتاع الأوروبيين بخيرات بلادهم عندما غزتهم، فإن رغبة الأوروبيين في الاستمتاع بالحرِّية الجنسية والتخلُّص من عبء الأُسرة يجب أيضاً أن تتحمَّل تبعاتها الشعوب التي خضعت لهم سابقاً.

يقول رسِل بضرورة إقامة حكومة عالمية تحدِّد لكل أمة عددها، معطياً الأوروبيين حق التدخُّل في العلاقات الزواجية والأسريَّة لضبط أعداد البشر على ماتقتضيه مصالحهم وخياراتهم التي تقلِّل أعدادهم. والغريب أنَّه لا يطرح فكرته هذه على أنها اقتراح، وإنَّما يشفعها بتهديد، فيقول ملوِّحاً باستخدام العنف:

"لا يُتوقَّع أن تبقى الدول ذات القوى العسكرية الأكبر ساكنة بينما تسعى الدول الأخرى لعكس ميزان القوة عن طريق عملية الإنجاب وحدها. فكل سلطة عالمية تريد أن تقوم بعملها بطريقة صحيحة يجب أن تُلزَم بأخذ مسألة السكَّان في اعتبارها، وأن تُشدِّد على الأنشطة الإعلامية فيما يخص التحكُّم بالإنجاب، وما لم يتم ذلك فإنَّ السلام العالمي لن يمكن تأمينه"[15].

15 المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

يستخدم فيلسوف السلام لغة الإرهاب لصون "السلام العالمي"، ملوِّحاً باستخدام القوة العسكرية وإلزام المؤسَّسات الدولية بحل تلك المشكلة، التي هي في الواقع تخصَّ مجتمعات أوروبا الغربية وحدها. وهو بهذا يفصح عن شيئين: أولهما، أنَّ مَهمَّة ما يسمِّيه "الحكومة العالمية" هي خدمة مصالح مجتمعات أوروبا الغربية وتأمين استمرار سيطرتها على العالم. والثاني، أنَّ ما يسمِّيه سلام عالمي مشروط بأن تظل إدارة العالم في يد الدول الأوروبية، فالمساس بسيطرتها ومصالحها يعني أنَّ "السلام العالمي في خطر"، والسبب الوحيد وراء كل هذا أنَّ شعوباً تريد أن تنجب أبناءً!

إنَّ وضعاً كهذا، تخضع فيه شعوب العالم لتهديد قوة لا ترى إلَّا مصالحها، ليس وضع سلام بأيِّ حال من الاحوال، وإنَّما هو وضع إرهاب دولي. عند رسِل، كما هو عند كل فيلسوف أوروبي سبق تناوله، فإن "السلام العالمي" يعني سلام أوروبا، فالعالم هو أوروبا. في ظل تحيُّزٍ فاضحٍ كهذا يتأكَّد أنَّ ما وصفه رسِل بأنَّه فكر علمي "يقوم على مواقف حياديَّة"، لا وجود له فيما يخصَّ قضايا الإنسان والمجتمع. فالفكر في عمومه لا ينفكّ عن المنظور الخاص بثقافة المفكر وأوضاع مجتمعه المحلي ومصالح جماعته، ومن هنا ضرورة أن يقرأ مفكِّرو الجنوب الفلسفة الأوروبية من منظور أوضاع مجتمعاتهم.

في القسم الأخير من كتابه حول الزواج خلص رَسِل إلى ضرورة السيطرة على البشرية عبر التحكم الوراثي. فكتب، متبنِّياً عِرقية فرانسيس غالتون:

"إنَّ التحكُّم بالأعراق (Eugenics) هو محاولة تحسين الشخصية البيولوجية للسلالة بمناهج متعمَّدة، متبنَّاة لأجل تلك الغاية. والأفكار التي يقوم عليها هي الدارونية، ويكفي أنَّ رئيس الجمعية هو ابن تشارلس دارون؛ لكن المبتكِر المباشر للفكرة هو فرانسيس غالتون، الذي أكَّد بقوة على دور العامل الوراثي في القدرة الإنسانية على تحقيق الإنجازات. ففي وقتنا الحاضر، خاصة في أميركا، صار سؤال الوراثة مُهمَّاً"[16].

16 المرجع نفسه، ص 254.

كمثال لتطبيق العلم على الحياة البشرية، يقدِّم رَسِل نموذج أميركا التي ارتفعت فيها موجة العِرقية عند بداية القرن العشرين مع ما سُمِّي بالداروِنية الاجتماعية، التي كانت تبرِّر الممارسات العِرقية مدَّعية أنها تمثِّل العلم الحديث. وهو لا يشعر بأي حرج أخلاقي من المطالبة بأن تتبنَّى الدولة مَهمَّة الحدّ من قدرة الإنجاب لدى من يصنِّفهم بأنَّهم "أصحاب خصائص وراثية متدنِّية"، فهو يوسع نطاق تركيز سلطة الدولة لتنتقل من التدخُّل في نظام الأسرة وتعليم الأبناء وتصريف الغريزة الجنسية، لتسيطر على أرواحهم ذاتها، فتقرِّر لمن تهب الحياة وعن من تمنعها. هذا ما تنتهي إليه ليبرالية رسِل المتدثِّرة بثوب الحرِّيات، فهي تنزع أكثر الحقوق خصوصية من أكثر المواضع حصانة، وهي الأُسر، لتعطيها لأكثر السلطات غشامة، وهي الحكومات.

يقول رسِل أنَّ الأميركيين يستخدمون تقنية التحكُّم بالأعراق بطريقتين: سلبية وإيجابية. ففي الانتقاء الإيجابي تدعم الدولة تزاوُج من تصنِّفهم ضمن الجماعات الأكثر رُقيَّاً، ومن الناحية السلبية تحوِّل الذين تعتقد أنَّهم أصحاب خصائص متدنِّية إلى عاجزين عن الإنجاب بأن تُجرَى عليهم جراحات عقم قسري. وإلى جانب المجموعات ذات الأصول غير الأوروبية، فُرِضت سياسات العقم الإجباري على بعض المتأخِّرين عقليَّاً، والمصابين بإعاقات وراثية من الأوروبيين أنفسهم[17]. ويقرِّر رَسِل أنَّ من مصلحة هؤلاء أن يُفرض عليهم عدم الإنجاب، لأنَّهم سيعانون من تبعات إنجاب أبناء يرثون إعاقات. وهو يقرِّر ذلك دون أن يمنحهم حق أن يُستشاروا في مصيرهم الشخصي، مستنداً إلى سلطتين يعتبرهما غير قابلتين للتساؤل: سلطة الدولة وسلطة المعرفة. يُكسِب رسِل مقترحاته مشروعية من جهة أنَّها تُجنِّب دول أوروبا الغربية خطر التدهور الاقتصادي وتراجُع قوَّتها العسكرية، ليرفع من ضرورة التحكُّم بالمواليد إلى مستوى قانون دولي يحدُّ من النمو الاقتصادي للبلاد غير الأوروبية. في

17 المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

دولة رَسِل المثالية، التي تنعم بالحريات، ينجب البشر أبناءهم برغبة الحكومة وتخطيطها، لا برغبتهم.

بوصفه ليبرالياً، يدافع رسِل عن فرض العلم على الحياة الاجتماعية عبر السياسة، مستدعياً سلطة لا تقل سطوتها عن رجال الدين الذين يزيحهم عن مجال السياسة، وهي سلطة الدولة. ويمنحها شرعية أن تنظِّم المجتمع بنظرة فوق–بشرية، تدّعي القدرة على ضبط العالم على أسس "موضوعية"، ويصرّح بأن علمانيته تمهِّد للعلم بأن يتقدَّم لكي يحلّ محل الدين ويكتسب سلطته. فيقول:

> **"إنَّ العلمَ جديدٌ في العالم، ولم يمتلك سلطةً بسبب التقاليد والتأثيرات التي يملكها الدِين على الكثيرين منّا. لكن، من الصحيح أنَّ بوسعه اكتساب نفس السلطة، وأنه سيُسَلَّم له بنفس مقدار التسليم الذي ميّز تعلُّق الإنسان بالمُدرَكات الدينية ... لقد وُجِد الدين منذ فجر الإنسانية، بينما وُجد العلم منذ أربعة قرون فقط؛ وحينما يصبح العلم قديماً ومألوفاً فإنه سيتحكَّم بحياتنا كما فعل الدِين من قبل. إنني أرى مسبقاً الوقت الذي سيثور فيه الناس على استبداد العلم. ومع ذلك، فإن كان لا بدَّ من استبداد فيجب أن يكون استبداداً علميَّاً"**[18].

منذ البداية، يدرك رسِل أنَّ لنزعته العلموية سلبياتها القابلة لأن تتحوَّل إلى سلطة مستبدَّة. لكنه رغم ذلك يفضِّلها على غيرها من سلطات الاستبداد لطابعها النسبي. وهو هنا يستبق ما بعد الوضعية (post–positivism)، التي تعتبر أنَّ ما يتميَّز به العلم من تدقيق وصرامة يمكن أن يحُول دون أن تكتسب المعرفة العلمية سلطة استبدادية مطلقة[19].

---

18 المرجع نفسه.

19 ما بعد الوضعية هي مقاربة للمعرفة وتقييم لطبيعة الواقع، فهي تتناول المعرفة والوجود معاً. وتتشكَّل من جملة المقاربات التي نتجت عن نقد الفلسفة الوضعية ورفْض طابعها الأيديولوجي، وتحديداً فكرة إن "للواقع طبيعة موضوعية، وإن للعلم قدرة الإحاطة بالواقع كما هو، أنظر:
Fox, Nick j; Post-positivism, in: Given, L.M. (ed.) *The SAGE Encyclopedia of Qualitative Research Methods,* (London: Sage, 2008).

طوال الوقت الذي ظل فيه رسِل يعمل على منع الحرب بين الأوروبيين، كان يسعى لتبريرها حين يوجِّهها الأوروبيون ضد الشعوب الأخرى، بزعم دورها في نشر الحضارة الحديثة، واستمرَّ في ذلك حتى بعد حصوله على جائزة نوبل. فالعمل من أجل السلام العالمي، حتى عند مانحي الجائزة، كان يعني سلام الأوروبيين لا سلام كل شعوب العالم. في برنامجٍ كان يُقدَّم بهيئة الإذاعية البريطانية (BBC)، خصَّص رسِل حلقةً لمدح الاستعمار في سنة 1955م، أي بعد خمس سنوات من منحه الجائزة، ، قدَّم لها بقوله:

"كانت هناك عوامل عدَّة ساهمت في نشر الحضارة، اعتقد أنَّ أهمها كان الفتوحات العسكرية، والتعامل التجاري والتبشير. والجزء الأعظم من هذا الدور لعبته المستعمرات، التي تشكِّل موضوع حديثنا هذا"[20].

حتى بعد تفكُّك المستعمرات وتحرُّر شعوبها ظل رسِل يمجِّد سلب حرياتها. وفقط بعد صعود قوة الاتحاد السوفيتي والولايات المتَّحِدة وتراجُع الإمبراطورية البريطانية كتب: "إنَّ من الصعب الشعور بأنَّك في وطنك في ظلِّ عالمٍ من القنابل الذرية، والشيوعية، وتفوُّق أميركا"[21]. إن ارتعاب رسِل من تحرُّر شعوب الجنوب وظهور دول كبرى خارج غرب أوروبا يدلّ على أن ما كان يرفضه ويكافح للحدِّ منه، هو العالم الجديد الذي كان يولد تحت عينيه على أنقاض إمبراطوريته العجوز، ولم يكن في الحقيقة يكافح ضد الحرب ومن أجل السلام.

إنَّ العقد الأول من القرن العشرين الذي كان رَسِل قد بدأ يطوِّر فيه أفكاره الفلسفية، المتوافقة مع سياسات التوسُّع البريطاني، لم تستمر طويلاً، فشكَّلت الحرب الكبرى الأولى اللحظة الفاصلة بين اندفاعة القرن التاسع عشر التي رفعت أوروبا الغربية إلى قمَّة الرفاه، ومنتصف القرن العشرين الذي شهد تفكُّك

---

20 Bone, Andrew G.: *Détente* ..., p. 260 .

21 Gibson, Donald: *The Kennedy Assassination Cover-Up,* (New York: Kroshka Books, 1999). P. 214.

الإمبراطورية البريطانية، وعموم الإمبراطوريات الأوروبية. فكانت مَهمَّة الفكر الفلسفي حينها أن يحقِّق مَهمَّتين متعارضتين في مشروع التمكين الأوروبي: فمن جهة كان عليه أن يجمع أمم أوروبا ويوحِّدها، ومن الجهة الأخرى كان عليه أن يصطنع تمييزاً بينها وبين أمم العالم الأخرى، يبرِّر سيطرتها عليها. ومحاولة رسِل أن يستجيب إلى هاتين المَهمَّتين في الفترة التي تحرَّرت فيها الشعوب غير الأوروبية، هي التي وسمت فكره بالتناقضات التي استُخلِصت هنا، فأعاد إنتاج التحيُّزات التي سبق ملاحظتها لدى الفلاسفة الذين سبقوه، من عنصرية وتراتُب عرقي وتبرير للغزو والاستعمار، بالإضافة إلى دعم تحكُّم سلطة الدولة والعلم بحياة الأفراد والجماعات.

القسم الخامس

لا مرئيَّة الآخَرين
(فلاسفة القرن العشرين)

جان- بول سارتر: مفارقة خطاب التمييز بين البشر

افتتح جان- بول سارتر (Jean-Paul Sartre 1905-1980)، الفيلسوف الفرنسي، طريقاً فلسفيّاً خاصاً به، تمسَّك فيه بأنَّ الحرِّية هي ماهيَّة الإنسان. وانتقد فكرة ماركس حول الحتميَّة التاريخيَّة، رأئياً أنَّ الطبقة العاملة الأوروبيَّة ليست هي التي ستقود التاريخ وأنَّ العالم الثالث سيساهم في تحرير الإنسانية من الاستغلال، لأنَّه يمثِّل النقيض الجدلي لأوروبا الرأسمالية. وبما أنَّ النظرية الماركسية كانت تمثِّل اللحظة الأكثر تطوُّراً في نقد نظرة الفلسفة الأوروبية إلى الإنسان والمجتمع؛ يركِّز هذا الفصل على الجوانب التي ترصد نقد سارتر للماركسية، الذي سمح له بتطوير مقاربة لأوضاع مجتمعات العالم فارقت تقاليد التمييز الفلسفي الأوروبي.

شقَّ سارتر طريقاً نظريّاً نحو فهم الثورة وسَّع مضمونها ليجعلها جوهر النظرية الماركسيَّة، لا مجرَّد جزء من التفسير المادِّي لحركة المجتمع. يعترض سارتر على أن يكون الإنسان، من حيث هو إنسان، خاضعاً لقوانين الكون المادِّي، إلَّا من جهة مكوِّناته الطبيعية. ولأنَّه رأى أنَّ الحرِّية هي ما يجعل من الإنسان إنساناً، عارضَ استخدام الماركسية لقوانين العالم المادِّي لتفسير تطلُّع الشعوب إلى التحرُّر. يقول سارتر، حينما تنظر الماركسية إلى الإنسان على أنَّه جزء من العالم الطبيعي، فهي تعجز عن فهم لماذا يكون الإنسان ثوريّاً

ويتوجَّه نحو تغيير القوانين التي تضبط وجوده، فالشيء الذي هو جزء من العالم الطبيعي لا يسعى لتغيير قوانين وجوده، لأنَّه لا يكون طبيعيّاً إلا عندما يلزم قوانين الطبيعة. يستنتج سارتر أنَّ الماركسيَّة لا تستطيع تفسير السلوك الثوري إلَّا بأن تجعل الإنسان هو الكائن الأعلى في الطبيعة، وبالتالي تصنع تراتباً داخل الطبيعة نفسها مثل النظريَّات التي تعطي الإنسان سلطة على الطبيعة لأنَّها تربطه بفكر أعلى أوجده. ويقول، إنَّ هذه الطريقة في فهم الإنسان تنشأ عن إعطاء الذات أولوية على الموضوع، وهنا لا يعود ثمة فرق بين الماركسية والدِين، حسب ما يرى سارتر[1]. ولأنَّ المادَّية لا تختلف عن الدين إلا بكونها تعطي الموضوع أولوية وتردّ الوعي إلى العمل؛ يرى سارتر أنَّها نشأت لكي تواجه التصوُّر الديني بأن تتَّخذ موقفاً مضاداًّ له، فكتب في هذا المعنى:

"من أجل ذلك اختُرِعت الأسطورة المادِّية، فهي تمتاز على غيرها بأنَّها تردّ التفكير إلى أن لا يكون سوى شكل من أشكال الطاقة الكونية، وبذلك تنزع عنه مسحته الكونية الغامضة. وبالإضافة إلى ذلك، فهي تصوِّر الفكر في كل حالة من الحالات على أنَّه نمط موضوعي من أنماط السلوك الأخرى، أي سلوك تحدِّده حالة العالم، ويرتد ثانية ليعدِّل فيها"[2].

لأنَّ المادِّية ترى الإنسان منتمياً إلى الطبيعة، وفي الوقت ذاته يعود ليعدِّلها من موقعه داخلها؛ يستنتج سارتر أنَّ النظرية المادِّية تتَّصف بتناقض يبيِّن أنَّها تم تلفيقها لتتكفَّل بمواجهة التصور المثالي، الذي يجعل الإنسان وارث امتيازات يمنحها له مصدرٌ يعلو على الطبيعة. يقترح سارتر نظرية جديدة لتفسير النزوع الثوري عند الإنسان، تفهمه من خارج صراع المثاليِّة والمادِّية الذي يتركَّز حول علاقة الوعي بالطبيعة. ونظرية الثورة عنده هي محاولة لفهم التجاوز المستمر للحالة المستقرَّة التي يريد المجتمع أن يبلغها، لأنَّ المجتمعات تميل دائماً إلى الحفاظ على بنية القيم التي تنشئها.

---

1 جان بول سارتر: **المادِّية والثورة**، ترجمة عبد المنعم الحفني، (مكتبة راديو، 1977). ص 52.

2 المرجع السابق، ص 50.

توصَّل سارتر إلى وصفٍ للثورة يتضمَّن سمتين تعتمدان على أنَّ الثوري هو الإنسان الذي "يدرك أنَّ نظام المجتمع حادثة طارئة"[3]. السمة الأولى هي معرفة أنَّ المجتمع، بما أنَّه أنشأه بشر، يمكن أن يتم تجاوز نظامه إلى نُظم أخرى. والثانية، هي أنَّ نظام القيم الجديد لا يمكن تبيُّنه في لحظة التغيير لأنَّ المجتمع الذي تعبِّر عنه لم يوجد بعد، فوجود المجتمع الجديد هو الذي يفتح الباب أمام حرِّية خلق القيم[4]. وهنا يبرز الأساس الفلسفي لنظرية سارتر الثورية، فالفعل الثوري يتأسس على لا حتمية تحدُّد وجود الإنسان، والمَهمَّة الأساسية لنظرية الثورة عند سارتر هي أن تفسِّر انبثاق الفعل الثوري ومقاومة الاضطهاد من حالة اللا حتمية، بناءً على فكرة أسبقيَّة الوجود على الماهيَّة. يقول سارتر:

> **"إنَّ المضطهَد يعيش وجوده. وهو وجود ليس محتوماً منذ البداية. ويجب أن تُبرِز الفلسفة الثورية عدم حتميته هذا. ولكنه أثناء معايشته لهذه اللا حتمية يقبل بوجود مضطهِديه كحقيقة، ويقبل القيمة المطلقة لعقائدهم. وهو لا يصبح ثوريَّاً إلا عندما يتحرَّك متجاوزاً تلك الحقوق والعقائد، متشكِّكاً فيها. وعلى الفلسفة الثورية أن توضِّح إمكان ذلك. إلا أنَّ المضطهَد لن يستطيع بداهة أنَّ يستمدّ فلسفته الثورية من الوجود المادِّي الطبيعي المحض الذي يعيشه الفرد، لأنَّه يرتدُّ إلى هذا الوجود ليحكم عليه من وجهة نظر المستقبل. وقدرته هذه على الانفصال عن الوجود المادِّي، وعلى الحكم عليه، هي ما يُسمَّى بالحرية"**[5].

إنَّ انشغال سارتر ببناء نظريَّة للفعل الثوري من خارج الحتمية التاريخية التي تفترضها المادية، يوضِّح أنَّ الظروف الاجتماعية واللحظة التاريخية التي عاشها، جعلت من الثورة حالة يجب تفسيرها. فنضالات شعوب الجنوب من

3 المرجع نفسه، ص 55.

4 المرجع نفسه، ص 61.

5 المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

أجل التحرُّر كانت هي التي تضغط على تلك المرحلة وتفعل فعلها في الفكر الأوروبي، وكانت الثورة المشتعلة في الجنوب تشعل الحاجة إلى تفسير النزوع الثوري على مستوى العالم.

لأنَّ سارتر فهم أنَّ وجود الإنسان يسبق ماهيَّته ويتأسَّس على دافع الحرية؛ أدركَ أيضاً أنَّ نظرية الثورة لا تتحدَّد بدرجة التطوُّر الاقتصادي للمجتمعات وإنَّما بعمق الدافع الثوري نحو التحرر، وبهذا انتقل إلى مرحلة أكثر تقدُّماً من ماركس في تشخيص سمات الفئات صاحبة المصلحة في التحرُّر. يقول سارتر، بما أنَّ الذين يمارسون الاستغلال والاضطهاد يرون أنَّهم يملكون ذلك الحق بناءً على الامتيازات التي منحها لهم نظام قيم المجتمع، الذي يصوِّرونه على أنَّه فرضته الطبيعة؛ فإنَّهم يعتبرون التراتب الاجتماعي نفسه جزءاً من الطبيعة، وأنَّ الطبقات التي يضطهدونها ليست سوى جزء من الطبيعة.

لكن، ضمن هذه الوضعية العامة التي تجمع بين المضطهَدين يلاحظ سارتر فرقاً مُهمَّاً، فلأنَّ العامل يُضطهَد بسبب نوع العمل الذي يمارسه، ولأنَّه يمكنه أن يتحوَّل إلى ثري إذا حصل على تأهيلٍ أفضل؛ فإنَّ وضعيَّة العامل لا تتطابق مع حالة المضطَهَد بالطبيعة، خاصة مواطني المستعمرات الذين يُضطهَدون لأنَّهم يشكِّلون جزءاً من فضاء طبيعي يغزوه الأوروبي ويستحوذ عليه وعلى سكَّانه. وحسب ملاحظة ساتر، فإنَّ العامل الأوروبي يعاني اضطهاداً أقل من مواطني المستعمرات، الذين يَستخدم لهم الأوروبيون لفظ "الأهالي" (natives). لأنَّ الأهالي يخضعون لتحدُّدٍ طبيعي لا يمكن تجاوزه، فهم مضطهَدون لأنَّهم خاضعون لحتمية طبيعية، وليس بوسعهم أن يغيِّروا مصائرهم داخل المجتمع الاستعماري الذي يضطهدهم، بخلاف وضعيَّة العمال. كتب سارتر عن هذا الاختلاف:

"إنَّ البروليتاري الذي تعدُّه الطبقات المضطهِدة جزءاً من الطبيعة هو في نظرها ليس إلَّا كائناً حيَّاً، ولو أنَّه أرقى الحيوانات الراقية. ومن هنا يأتي احتقار ما يُطلَق عليه اسم "الأهالي" [natives]، فالأهالي هم سكَّان المستعمرات. والمصرفي وصاحب المصنع والأستاذ، في بلدهم الأم، لا يعتبرون أنفسهم من الأهالي، بل إنَّهم لا يعتبرون أنفسهم من أهالي أي بلد، إنَّهم ليسوا أهاليَّاً أبداً"[6].

بهذا التوصيف الفاضح لاعتباطيَّة صناعة الفروق بين البشر، وآليَّات بناء التراتُب وتطبيعه، يكشف سارتر أنَّ فكرة الحتمية، سواء أكانت حتميَّة طبيعية كما في التصوُّر المثالي للعالم أو حتميَّة اقتصاديَّة كما في التصوُّر الماركسي، ليست سوى تفكير أسطوري يستهدف اصطناع مجتمعٍ تراتبي، قد تتولَّى قيادته البرجوازية أو العمال، لكنَّه في النهاية يبقى مجتمعاً تراتبيَّاً.

إنَّ فضَّ دور الحتميَّة التاريخية هو الذي يكشف الطبيعة المصطنعة للتراتب، عن طريق توضيح أنَّ الفروق بين البشر تُنشَأ في الخطاب الذي يتبنّاه المجتمع عن الذات والآخر. وهذا ما فعله سارتر مع مصطلح (الأهالي)، إذ لا وجود لبشر ليسوا أهالي بلد ما، ومع ذلك فإن الأوروبيين يخصِّصون اللفظ للشعوب الأخرى، ليمنحوه مضموناً تمييزياً. والتوصُّل إلى أن الاضطهاد يتحدَّد في مستواه العميق بمفهوم (الأهالي) يوضِّح أنَّ الفئة التي لها مصلحة جذريَّة في إزالة التمييز هي شعوب المستعمرات، لا عمال أوروبا.

حاول سارتر أن يعالج نقطة ضعف أساسيَّة في الماركسية عندما رتَّبت مضطهَدي العالم ووضعت الأوروبيين في المقدِّمة وجعلت الأكثرية، وهي شعوب المستعمرات، في مكانة تالية. بخلاف ماركس، يجعل سارتر معاناة الاضطهاد سمة مشتركة بين جميع الثوريِّين، فيقول "من الواضح أنَّ الثوري

---

6 المرجع نفسه، ص 53.

لا يوجد إلَّا بين المضطهَدين، لكنه لا يكفيه أن يكون مضطهَداً كي يختار أنّ يكون ثورياً ...“[7]، فلا بدَّ أن يكون الاضطهاد صفة أساسية لنظام المجتمع الذي يعيش فيه. ولأنَّ نظام مجتمعات أوروبا الغربية يتميَّز بأنَّه رأسمالي– استعماري، فإنَّ العمَّال ومواطني المستعمرات يكونون ثوريِّين بحكم وضعيَّتهم التي تفرض عليهم اختيار وممارسة الفعل الثوري، أي تحطيم مضطهِديهم. ليس الثوري هو المضطهَد بسبب دِيانته كما في حالة اليهود، أو بسبب لونه كما في حالة الزنوج؛ لأنَّ هذين النوعين من الاضطهاد، يقول سارتر، ليسا أساسيَّين لنظام المجتمع، بخلاف الاضطهاد في ظل المجتمع الاستعماري– الرأسمالي.

استطاع سارتر مفارقة تقاليد التمييز السائدة في الخطاب الفلسفي الأوروبي لأنَّ فكره تطوَّر في المنحنى التاريخي لحقبة ما بعد الاستعمار، حين كان عددٌ من مفكِّري العالم الثالث من آسيا وأفريقيا يطوِّرون أفكارهم في باريس بين أربعينيَّات وستينيَّات القرن العشرين. وكان بينهم فرانز فانون وإيمي سيزار وليوبولد سِيدار سِنغور والبرت مِمِّي وهوْ شِي منهْ وآخرون. وكانت الحركتان الأقرب إلى سارتر هما حركة تحرير الجزائر وحركة الزنوجة، اللتان ساهمتا في تطوير أفكاره حول الطابع الثوري لوعي شعوب العالم الثالث. فمن خلال علاقته بالحركة الأولى طوَّر نظرته النقدية للاستعمار، ومن خلال فكر الثانية تبلوَر نقده للعنصريَّة، فربط بين هذين التوجُّهين بأن صاغ توصيفاً للاستعمار من حيث إنَّه يتضمَّن، وبالضرورة، موقفاً عنصرياً.

في سنة 1945م أصدر سارتر صحيفة في باريس سماها ”الأزمنة الحديثة“ (Les Temps Modernes) شكَّلت ملتقى أفكار الأفريقانية، وضمَّت كُتَّاباً أفارقة وكاريبيِّين، وأميركيِّين من أصول أفريقيَّة. صارت الصحيفة منصَّة ثقافيَّة مضادَّة للاستعمار داخل أوروبا، وكان هذا حدثاً مُهمَّاً في التاريخ الثقافي لأوروبا الغربية أثَّر كثيراً على مثقَّفيها، لكنَّه لم يُعطَ اعتباراً كافياً إلى الآن في

7 المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

تاريخ الفكر الأوروبي. وبموقفه هذا الناقد للعنصرية، بوصفها سمة تميِّز النظرة الأوروبية والممارسة الاستعمارية تجاه الشعوب؛ كان سارتر أوَّل فيلسوف ينعتق كليَّاً من الإطار التقليدي للتفلسف الأوروبي، ويطوِّر نظرة للإنسان بوصفه كائناً حرّاً، واضعاً نصب عينيه تنوُّع شعوب العالم وتباين نُظم مجتمعاتها وتواريخها وثقافاتها. فكان أوَّل مَن فضَّ عقيدة التراتُب البشري في الفكر الأوروبي.

عبَّر ايمي سيزار عن الحراك الذي كان ينتظم باريس في بداية النصف الثاني من القرن العشرين حاملاً فكر "حركة الزنوجة" التي مثَّلت ثورة على المضمون التمييزي للفلسفة الأوروبية، وساندها سارتر من هذا المنطلق. وصفَ سيزار منطلقات رفاقه لتأسيس الحركة بقوله:

> **"... لقد رأينا أنَّ من الظلم أن يُقال إنَّ أفريقيا ليس لها أثر على تطوُّر العالم، وإنَّها لم تكتشف أي شيء له قيمة، ومن الظلم قول ألّا شيء له قيمة سيصدر عن أفريقيا في المستقبل ...**"[8].

تركَّز نقد سيزار على التصورات السالبة عن أفريقيا لدى كبار الفلاسفة، خاصة هيوم وكانط وهيغل، فقد قطَعَ هيوم بأنَّ الزنوج لم يقدِّموا مساهمة للإنسانية أو يحقِّقوا شيئاً له قيمة. واستشهد كانط بفكرة هيوم هذه، وأضاف هيغل أنَّ أفريقيا لا تُحسَب ضمن الشعوب المؤثِّرة في التاريخ لأنَّها ليست جزءاً من تاريخ العالم، ولا تكشف عن حركةٍ أو تطوُّر[9]. واستخلصوا جميعاً من هذه المقدِّمات أنَّ الأفريقي يفتقد الدافع الأخلاقي ولا بدَّ للأوروبي من أن يبثَّه فيه بالقوة. وعندما يُضاف إلى هؤلاء الثلاثة جون لوك الذي أضفى شرعيةً على استعباد الأفارقة، ، تكتمل الأركان الأربعة لغرفة عمليَّات الفلسفة الأوروبية الاستعمارية.

---

8 Jules- Rosette Bennetta; Jean-Paul Sartre and the Philosophy of Negritude: Race, Self, and Society, *Theory and Society,* vol. 36, no. 3 (June, 2007), 265-285. P. 67.

9 ج. ف. ف. هيغل: **محاضرات في فلسفة ...**، ص 226.

بالتوافق مع التصوُّر النقدي الذي عبَّر عنه سيزار تجاه هذه الأفكار السالبة، قاطعَ سارتر مسار التفلسف الأوروبي المتواطئ مع إخضاع الشعوب، فركّز على الحرية وجعلها العمود الحامل لنقد السيطرة. وإن كان سارتر قد أعطى الحرية بعداً فرديّاً، فقد طوَّر مفهوم الذاتيَّة بأن جعلها نمط وعي يتشكّل في التجربة الجماعية ويُعرِّف الذات وفق اختياراتٍ تضفي على إدراك البشر لحرياتهم الفردية بُعداً مجتمعياً يحفظ لكل منهم أصالته الذاتيَّة. وبذلك أقام "الذات الحرَّة" مقام "الذات المفكِّرة" التي كان ديكارت قد منحها مكانة مركزية، وفي الوقت ذاته تجاوزَ نظرة ماركس التي تُخضِع الإنسان للحتميَّة التاريخية. لقد رأى سارتر أنَّ الإنسان يعيد خلق نفسه ضمن وضعيته التاريخية ليصَون حريته في ظل علاقةٍ يتقاطع فيها وجوده مع وجود الآخرين[10].

على المستوى الأخلاقي والسياسي، تميَّزت مواقف سارتر بالشجاعة والالتزام بمصلحة الإنسانية عامَّة. في سنة 1964م رفض سارتر استلام جائزة نوبل للآداب لأنَّه، حسبما صرَّح، يرفض أن يوظِّفه الغرب في صراعاته السياسية ضد الشعوب، خاصة شعوب المعسكر الشرقي. وهذا يوضِّح الفارق الكبير بين مواقف برتراند رسِل الذي احتفى بفوزه بالجائزة ومواقف سارتر، فقد كانت الجائزة تُمنح في الغالب لمن يتبنُّون مواقف داعمة لمصالح الغرب. ومن ناحية ثانية، رأى سارتر أنَّ الجائزة تعبِّر عن القيم التي تربط الفكر بالمال، وهو شيء كان يعارضه من منطلقٍ مبدئي. إن فهم هذا الموقف يتطلَّب إلقاء ضوء على الأفكار التي ترسم المسار الذي فارق به سارتر، نهائياً، التقاليد التمييزية الفلسفية الأوروبية.

يبدأ سارتر من أنَّ وجود الإنسان يسبق ماهيته، ويستنتج من عدم التعيُّن المسبق لماهيَّة الإنسان أنَّ حريته هي محتوى تلك الماهيَّة، ولذا فإن الحرية نفسها لا تتَّخذ مضموناً مسبقاً غير ما يحقِّقه الإنسان في التجربة المعاشة.

10 Benjamin, Jody: On Jean-Paul Sartre's Hegelian View of African History, *Savannah Review*, no. 5, (May, 2015), 21-38. P. 24.

ويترتب على هذا أنَّ ممارسة الإنسان لحياته تصبح هي مصدر معرفته بالعالم. ومن هنا، اشتغل سارتر بالأدب لقدرته العالية على تلخيص الحمولة المعرفية والوجودية لتجربة الحياة. ومن حيث المؤثرات الفلسفية، يُلاحَظ أنَّ المصادر الفلسفية لهذه الأفكار تتَّصل بفكرة استقلالية الإرادة عند كانط، الذي تستند عنده الأخلاقية إلى قدرة الإنسان على الاختيار. من ناحية أخرى، تتَّصل وجودية سارتر بفكرة أنَّ الوعي يرتبط دائماً بشيء غيره، يُتَّخذُ موضوعاً له، فلا يكون وعياً بنفسه إلَّا في حدود أنَّه غير متموضع (non–positional). وهذه الفكرة مصدرها المذهب الظاهراتي (الفينومينولوجي) الذي درسَه سارتر في بدء مسيرته الفلسفية عندما أقام في برلين سنة 1933م، حيث اطَّلع على ظاهراتية هوسرل التي ترى أنَّ الوعي، في جميع أشكاله، وعيٌ قصدي، موجَّهٌ نحو موضوع ما. حرَّرت هذه الفكرة فلسفة سارتر من ثنائية الخارج والداخل الديكارتية فيما يخصُّ المعرفة، رغم أنَّ ثنائية الذات والموضوع بقيت قائمة في عُمق هذا التصوُّر. قادت الظاهراتية سارتر إلى فكرة أنَّ الحقيقة الإنسانية قائمة في العالم وتتخلّق في ظلِّ معايشته، وهذا ما أضفى على فكره طابعاً براغماتياً لازمَه فيما بعد[11].

تحت تأثير ظاهراتية هوسرل نشر سارتر في سنة 1940م كتابه "سايكولوجيَّة المتَخيَّل"، الذي نظر فيه إلى الوعي من حيث هو قوة صانعة للتصوُّرات. وفيه انتقد مثاليَّة هوسرل حول مبدأ المحايثة (immanence)، القائل إنَّ موضوعات الوعي تبقى باطنة فيه بوصفها صوراً، لا موضوعات، واعتبر أنَّ قصديَّة الوعي تتمثَّل في قدرته على محو حضور الموضوعات ونزع واقعيتها باعطائها حضوراً متخيَّلاً [12].

---

11 Flynn, Thomas, 'Jean-Paul Sartre', in Edward N. Zalta (ed.): The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2013). URL<https://plato.stanford.edu/archives/fall2013/entries/sartre/>.

12 Sartre, Jean-Paul: *The Psychology of Imagination,* (Great Britain: Billing and Sons, 1972). pp. 98-99.

بعد ذلك نشرَ سارتر كتابه الأساسي (الوجود والعدم) في سنة 1943م، وأعطاه عنواناً ثانوياً هو (الوجود الظاهراتي). وفيه ميَّز بين الوجود في ذاته (in–itself) والوجود لذاته (for–itself)، أي الوجود غير الواعي والوجود الواعي، رغم أنَّ المفهومين أكثر تعقيداً من هذا. في ذلك الوقت لم يكن سارتر معنيَّاً بهيغل أو ماركس، لكنَّه بعد الحرب الأوروبية الكبرى الثانية توسَّع في الاطلاع على نصوصهما فظهر تأثيرهما في كتابه نقد العقل الجدلي، الذي صدر في سنة 1960م ليرسمَ معالم ماركسيته التي ستميِّز تفكيره طوال بقية حياته[13]. في ذلك الكتاب أنشأ سارتر منهجاً لفهم التاريخي وصفه بأنَّه تقدُّمي/ ارتجاعي (progressive/regressive method) مزجَ فيه المادِّية التاريخية بالتحليل النفسي الوجودي مع الإبقاء على أهمِّية العامل الاقتصادي، رائياً أنَّ الإنسان يملك القدرة على عدم الخضوع لتحديدات الاقتصاد. وبهذا تجنَّب سارتر فكرة خضوع الإنسان كلياً لقوانين التاريخ، التي كان ماركس قد شدَّدَ كثيراً على موضوعيتها.

كان أهمَّ ما حقَّقه سارتر في هذا المسار الذي قطعه بكتبه الثلاثة، أنَّه مهَّد لخروج الفلسفة الأوروبية من إطارها التقليدي لفهم البشر والمجتمعات، القائم على التراتب. وبكونه اعتبر أنَّ ما يدركه الوعي من صور ليس موضوعات في ذاتها وإنَّما هو مدركات غير واقعية؛ وضع سارتر المعرفة الإنسانية على درب التخلُّص من فكرة الموضوعية التي ترى أنَّ المعرفةَ الصحيحةَ انعكاسٌ لوجودٍ خارجي يمكن الإحاطة به كما هو. ومهَّد هذا لفكرة أنَّ المرئيَّات تتحوَّل إلى علامات مختزَنة في ذاكرة الفرد، يصوغ منها تصوُّراً للعالم من حيث هي مواد متخيَّلة، وليست حقائق تُطابِق العالم الخارجي. وهذا ما كانت الفلسفة الأوروبية في حاجة لأن تدركه من جهة فهمها للبشر والمجتمعات، لأنَّها عدَّتهم موضوعات تُعالَج من منظور ذاتٍ تعلو على طبيعتها البشريَّة، يمكن

13 Rybalka, Michel; Sartre: A short Chronology, *The French Review,* vol. 55, no. 7, (1982), 131-133. P. 131-32.

أن تصفهم بطريقة علميَّة تكشف حقيقتهم. وبما أنَّهم بشر؛ كان هذا يعني أنَّهم سيُنظر إليهم، بالضرورة، بوصفهم ذوات مغايرة لتلك الذات الواصفة، التي تعاينهم من موقع اختلافها عن موضوعات وعيها. هكذا، نظر الفكر الأوروبي إلى البشر بوصفهم حالات وعي وأحالهم إلى كائنات غيرية، نازعاً عنهم صفة "الذاتية الأصيلة" (authentic subjectivities)، حسب تعبير سارتر، تلك الذاتية التي تعي نفسها بنفسها وتملك نواتها داخلها في ذات الوقت الذي تؤكد فيه وجودها بين الآخرين[14].

حين ربط سارتر تحليله للوعي من زاوية المخيِّلة، بفهمه للإنسان من جهة أنَّه يحقِّق ذاته بين الجماعة؛ كان قد استطاع تشخيص نقطة الضعف الأساسية في التفكير الفلسفي الأوروبي، وهي قصور تصوُّره للإنسان. وبإدراكه حقيقة أنَّ الذات لا ترى موضوعاتها إلا بنزع طابعها الواقعي إذ تحيلها إلى المخيِّلة؛ كشف سارتر عمَّا كان يراه المشكلة المركزيَّة للفلسفة الأوروبيَّة، وهي مشكلة الآخَريَّة (otherness) التي مثَّلت ورطة الفلسفة الديكارتية حين أحالت البشر إلى موضوعات لا يتم تعريفها إلَّا من منظور الذات الأوروبية. هنا وُلِد تعارضٌ لازم، فمن حيث إن البشر كائنات لها وعيها الذاتي، تدرك تلك الذات العارفة هؤلاء الآخَرين بوصفهم مماثِلين لها، ذواتاً مثلها، أمَّا من جهة أنَّها تضعهم موضع تأمُّل تمارسه بوصفها مختلفةً عنهم؛ فإنهم يصبحون محض موضوعات، أو كائنات لها ذاتية مُلحَقة بالذات العارفة. وهنا التناقض الكامن في النظرة الديكارتية للإنسان، الذي سكنَ عميقاً في الفلسفة الأوروبية.

صحيح أنَّ فلاسفةً آخرين أشاروا قبل سارتر إلى أنَّ المعرفة بالإنسان والمجتمع مختلفة عن معرفة الموضوعات الأخرى، إلَّا أنَّ ذلك فُهِم في إطار تحكُّم الثنائية الديكارتية للذات والموضوع بنظام المعرفة. أمَّا سارتر، فقد أوضح

---

14 وجدَ مفهوم الذاتية الأصيلة مكانته عند سارتر بأن استدعاه من الطب النفسي الوجودي لدى كارل ياسبرز. لمقارنة دلالة المفهوم عند سارتر بدلالاته عند الفلاسفة الآخرين، انظر:

Ferrara, Alessandro: *Reflective Authenticity: Rethinking the Project of Modernity*, (London and New York: Routledge, 1998). p. 53.

أنَّ عدم قدرة الإنسان على فهم الإنسان الآخر يمثِّل معضلة فلسفية لا يمكن تجاوزها، لأنَّها تترتَّب عليها أزمة تنال من وجود البشر جميعاً. وهي ليست مشكلة معرفية فقط بما أنَّ المعرفة ترتبط عند سارتر بالحياة المعاشة، والحياة تتَّصل بالحرِّية.

لأنَّ الإنسان كائنٌ عصيٌّ على الفهم لا يقبل أن يصبح موضوعاً لإنسان آخر، عبَّر سارتر عن ذلك بعبارته الشهيرة "الجحيم هو الآخرون"، لأنَّهم يصبحون حدّاً للإنسان بوصفه ذات[15]. ومن واقع التعارض بين الذوات يكون الإنسان مهدَّداً بأن يصبح موضع سيطرةٍ يمارسها الآخَرون. من هنا، طرحَ سارتر نوعاً آخر من الوجود، إلى جانب الموجود في ذاته والموجود لذاته، هو الموجود لغيره. وهو نمط وجود يعاني تعارض أنَّه ذاتٌ وموضوع في الوقت نفسه، فيوجد من أجل موجودٍ آخر، يعترض تحقيق ماهيته بوصفه حرّاً.

هذا النوع من الوجود الأسير سمحَ لسارتر أن يلاحظ أنَّ الفلسفة الأوروبية، في سعيها لمعرفة الإنسان، اختلقت نمط وجودٍ إنساني جديد بكونها اتَّخذت البشر موضوعات تُوصَف وتعرَّف كي تُستغَل وتوضع موضع تحكُّم. إنَّ عجز الفلسفة الأوروبية عن فهم البشر، إذ تحيلهم إلى "آخرين" فاقدين لإنسانيتهم؛ هو مُنطلق نظرة سارتر للبشر بوصفهم ذاتيَّات توجد في ظروف تَحدُّدٍ متبادل. والأزمة تنشأ عن عجز كل ذات عن الإحاطة بالأخريات، بوصفها وجوداً لذاته. لقد كشف سارتر عن التوازي بين نظرة الفلسفة الأوروبية إلى الإنسان وخبرة إخضاعه التي ظلَّ الأوروبيون يمارسونها في سياق مشروع غزوهم للعالم. وكانت هذه هي اللحظة الأولى التي يُفتضح فيها، بهذا الوضوح، التواطؤ بين المشروع الفلسفي للحداثة وجهود اجتياح العالم، من حيث تضامنهما في منح

15 عبارة وردت في مسرحية سارتر (لا مخرج) (No Exit)، التي كتبها في سنة 1943م. وهي مسرحية أبطالها ثلاثة أشخاص يتقابلون في الجحيم ويقضون وقتهم يتحادثون في انتظار نيل عقابهم، لكنهم بمرور الوقت يدركون أنه لا وجود لتعذيب أو آلام جسدية في الجحيم، وكل ما في الأمر أنهم سيقضون الوقت مع بعضهم. مكتشفاً ذلك، ينطق أحدهم بعبارة "الجحيم هو الآخرون" (Hell, is other people).

الأوروبيين سيطرة عالمية عبر المعرفة والقوة معاً، حيث توفِّر الأولى الأساس العقلي للثانية. قبل سارتر، كان ممكناً لفلاسفة أوروبا إدانة السيطرة بينما هم يفكِّرون وفق تقاليد الخطاب الذي يجعل البشر موضوعات لذات تتأمَّلهم من منظور مصلحتها. هكذا فعل فلاسفة التنوير المدافعين عن الحرية والمساواة، وفعل بعدهم هيغل وستيوارت مِل وبرتراند رسِل وغيرهم، وكان سارتر من أوائل الذين أدركوا أنه توجود مشكلة في نمط التفلسف الأوروبي، تشكِّل أزمة بنيوية لتصوره عن الإنسان.

فهِمَ سارتر الفكر الأوروبي من جهة أنَّه نظامٌ يعمل بآليَّة ملزِمة، لا تسمح للذات بأن تفهم إنسانيتها بطريقة حرة. وهذا سيفتح التفكير الفرنسي، لاحقاً، على فكرة أنَّ لكل ثقافة أو نظام معرفي بِنيَة تتحكَّم به. ويُعدُّ سارتر من أوائل الذين رأوا أنَّ للتفكير الأوروبي نظاماً، وأنَّ هذا النظام يعاني أزمةً من جهة عدم قدرته على فهم الإنسان[16]. وهنا كان على سارتر أن ينفك من تقاليد ذلك الفكر وينفتح على فكرٍ هدفه تحرير الإنسان من التحديدات المسبقة، فوجد نفسه أمام فكر آخر كان مفكِّرو الجنوب يعكفون على تطوير ملامحه آنذاك. وهذا ما سيجعل من سارتر لحظةً فارقة في تاريخ الفلسفة الأوروبية أبانَت ضرورة نقد البِنيَة الذهنية المتحكِّمة بها، من أجل التوصل إلى فهم للإنسان يدعم حرِّيته. ولأنَّ معظم بلاد أوروبا الغربية كانت تتحكَّم بشعوب الجنوب، وجَّه سارتر فكره إلى النضال ضد الاستعمار، معتبراً ذلك جزءاً من التزامه بصون حرية الإنسان.

---

16 حتى خمسينيات القرن العشرين، كانت فكرة البنية مستخدَمة في عدد من بلاد أوروبا في علم اللغة والإثنولوجيا بوصفها أداة لتحليل النصوص الأدبية والأساطير. ولم تُوظّف لفهم الفكر الحديث إلا في بداية الستينيات، حين لقي المنهج اعترافاً رسمياً من النظام الأكاديمي في فرنسا بتعيين كلود ليفي شتراوس في كرسي الأنثربولوجيا الاجتماعية بالكوليج دو فرانس. وفي محاضرته الافتتاحية التي قدّمها في يناير سنة 1960م، شرح شتراوس كيف يمكن فتح الأنثربولوجيا على المجتمع عبر التحليل البنيوي، وبعدها شاع توظيف مفاهيم البنية والنظام والعلاقات في حقل الفلسفة. نُشر النصُّ الكامل لمحاضرة شتراوس في:
Levi-Strauss, Claude: *Structural Anthropology, vol. 2*, (England: Penguin, 1978). p. 3-32.

بعد كتاب نقد العقل الجدلي، نشرَ سارتر عدَّة نصوص احتوت أفكاره الأكثر أهمية حول قضايا عصره، والتي تركَّزت حول التحرُّر وفضّ الهيمنة. وهي نصوص ستحتل مكانة بارزة في نهاية القرن العشرين مع الرواج الواسع لخطاب ما بعد الاستعمار، الذي استند إلى رفيق سارتر فرانز فانون. وقد جُمعت نصوص سارتر هذه في كتاب صدر بالإنجليزية في بداية الألفية الثالثة بعنوان "الاستعمار والاستعمار الجديد"[17]، ضمَّ مجموعة مقالات كان سارتر قد كرَّسها لفهم بنية الفكر الاستعماري وممارساته من منظور نزعته الإنسانية.

لاحظ أحد الكُتَّاب أنَّه عند قراءة نصوص سارتر الناقدة للاستعمار لا يمكن التركيز على جانبها النظامي، لأنَّه يحجب استبصارات كاتبها العميقة[18]. وربما لأنَّ نقد التمييز لم يكن جزءاً من التقاليد النظامية للفلسفة الأوروبية؛ صار نقد سارتر للاستعمار مصدر صعوبة لمساعي استخلاص طابع نظامي له. فذلك النقد تطوَّر عن نوع كتابة مارسه سارتر خارج نطاق التفلسف النظامي، هو كتابة مقدِّمات النصوص التي كان المفكِّرون الأفارقة ينشرونها في منتصف القرن العشرين، والتي استخدمها سارتر محفِّزاً للانفكاك من النظرة الأوروبية إلى الشعوب الأخرى. وكان من بين تلك النصوص تقديمه لكتاب البرت ممي "المستعمَر والمستعمِر"، الذي رصَدَ فيه حالة التناقض والإنكار التي يجد المستعمِر نفسه فيها. وصفَ سارتر الطبيعة البنيوية اللا شعورية للاستعمار بقوله:

> **"...لا وجود لمستعمِرين أخيار وآخرين سيئين، فقط يوجد مستعمِرون، وبين هؤلاء من يرفض حقيقته الموضوعية. وبدافع المشروع الاستعماري يقومون كل يوم بارتكاب ما يدينونه نظرياً، لأن جميع أفعالهم تساهم في صون القمع"**[19].

17 Sartre, Jean-Paul; *Colonialism and Neocolonialism*, (London and New York: Routledge, 2001).

18 Fatouros, A .: Sartre on Colonialism, *World Politics*, vol. 17, no. 4 (Jul., 1965), pp. 703-719. P. 703.

19 Memmi, Albert: *The Colonized and The Colonizer*, (U K: Earthscan, 2003. P. 22).

اعتماداً على هذا التشخيص الذي صاغه لوضعيَّة المستعمِر، وُصِفت نظرة سارتر للاستعمار بأنَّها نظرة "موضوعية"، لأنَّها تعزو للاستعمار طابعاً نظاميَّاً يسكنه. وهذا ما جعله يشدِّد على أنَّه لا وجود لاستعمار جيِّد وآخر سيِّئ، بخلاف ما ادّعاه السياسيون الفرنسيون الذين كانوا يردُّون على الشعوب التي تطالب بالاستقلال بأنَّ الاستعمار يحتاج إصلاحاً فقط ليصبح نظاماً جيداً، لأنَّه ليس سيِّئاً في ذاته، فقال سارتر إنَّ الاستعمار في جميع أحواله يتأسَّس على استضعاف المستعمَرين، ولهذا يؤدِّي إلى تدنِّي أخلاقيات من يمارسونه.

رغم أنَّ سارتر أدرك البُعد المادي للسيطرة الاستعمارية، إلَّا أنَّه لم يقف عند جانبها الاقتصادي ويتجاهل تأثيرها على إنسانيَّة المستعمَر، فلأنَّ الاستغلال الاقتصادي يتَّجه بطبيعته نحو تحويل البشر إلى موضوعات؛ فهو ينتهي دائماً إلى استضعافِ المستعمَر وتمكين المستعمِر منه، واستقوائه عليه. ومن هنا وصف سارتر الاستعمار بأنَّه في جوهره إنكارٌ لإنسانية مَن تُحتَل أرضه. لقد طابقَ سارتر بين استغلال المستعمِر للمستعمَر واستغلال السيِّد لخادمه، معتبراً الاستعمار عمليَّة استغلال مستمرَّة، تبدأ بالاستغلال الاقتصادي وتمرُّ عبر السيطرة لتنتهي إلى العنصريَّة[20].

لأنَّه فارق تقاليد التمييز وانتقدها، وفارق وهم أنَّ الفلسفة شأن أوروبي خالص متفاعلاً مع فكر الجنوب؛ يُعدُّ سارتر علامة استثنائية في تاريخ الفكر الأوروبي. وبجانب أنَّه شارك مفكِّري الجنوب انشغالاتهم، سافرَ أيضاً إلى أميركا اللاتينيَّة للقاء مفكِّريها وثوارها، فالتقى فيدل كاسترو وتشِي غيفارا. وعبر جدالاته مع غيفارا توصَّل إلى أنَّ العنف الثوري الذي يُمارَس ضد الذين يضطهدون البشر، يمثِّل قوة أيجابية يستعيد بها المُضطهَد إنسانيَّته. وبذلك وسَّعَ نطاق فكرة القائد والمفكِّر الأفريقي كوامي نكُروما، حول أنَّ العنف التحرُّري يصبح في ظل الإمبريالية ضرورة تاريخية تفرضها الحاجة إلى تحرير المستعمرات، مثلما

20 Fatouros A : Sartre..., P. 709.

أنَّ العنف الطبقي ضرورة تاريخية للتحرُّر من استغلال الرأسمالية. وكان فانون قد عبّر عن فكرة نكُروما بأطروحة "العنف التطهيري"، أي العنف الذي يخلِّص الذات المضطهَدة من ما يقمع حريتها ويبدِّد وجودها. وتبنَّى سارتر الفكرة معتبراً أنَّ إلزامية الحرية الإنسانية تفرض على الذات المضطهدَة أن تناضل من أجل تحقيق حريتها. ورأى أنَّ العنف التحرُّري في حقيقته مضاد للعنف، لأنَّه يحولِّه من قوة منفلتة خارجة عن السيطرة إلى نشاط منظَّم، يحكُمُه مطلبٌ شرعي يهدف إلى انتزاع السلطة لفكّ ارتباطها بالقمع.

من هذا المنظور، رأى سارتر أنَّ فكر الجنوب يمثِّل النقيض الجدلي للفكر الأوروبي الاستعماري، وأنَّ إمكانية الثورة تتركَّز في البلاد التي تناضل من أجل التحرر. وعلى هذا الأساس نظر إلى العلاقة بين فكر الشمال وفكر الجنوب نظرة جدلية ترى إمكانية أن يتركَّب منهما فكر إنساني حقيقي، يتجاوز الوعي العنصري الذي فرضَه المستعمِر. في مقدِّمته للمجموعة المنتقاة من نصوص أدباء حركة الزنوجة، التي حرَّرها الشاعر السنغالي ليوبولد سيدار سنغور، كتب سارتر نصّاً مطولاً بعنوان (أورفيوس الأسود)، صاغ فيه أطروحة "العنصرية المضادَّة للعنصرية" (anti–racist racism)، التي رأى فيها أنَّ الطبقة العاملة الأوروبية تتَّجه إلى التوافق مع الأوضاع الاستعمارية لتستفيد منها، مثلما تستفيد منها الطبقة البرجوازية. كتب سارتر في هذا المعنى:

> **"إنَّ العامل الأبيض يكسب من الاستعمار بطريقة ما، رغماً عنه؛ فمستوى معيشته المنخفض قد يكون أكثر انخفاضاً إن لم يوجد استعمار. وهو في كل الأحوال أقل خضوعاً للاستغلال من العامل الذي في داكار أو في سان لويس. فوسائل التقنية وعملية التصنيع في البلاد الأوروبية تجعل من الممكن لمعايير العناية بالمجتمع والاشتراكية أن تُطبَّق مباشرة. أمَّا العمال في السنغال أو الكونغو، الذين تمثِّل الاشتراكية بالنسبة إليهم حلماً، [...] فيجب أن يفكروا فيها بوصفهم سُوداً"[21].**

21 Sartre, Jean-Paul; Black Orpheus, *The Massachusetts Review*, vol. 6, no. 1 (Autumn, 1964, 1965), p. 13-52. p. 19.

قارن سارتر وعي المواطن الأفريقي بسواد لونه، الذي تفرضه عليه أوضاع التمييز التي خلقها الاحتلال الأوروبي لبلاده، بالوعي الطبقي الذي يجب أن يتطوَّر لدى الطبقة العاملة الأوروبية، التي كان ماركس قد افترضَ أنَّها الطبقة الأكثر ثورية في العالم، فيقول عن اكتشاف الأسود لهويَّته الجديدة هذه:

"لكن هذا الاكتشاف–الذاتي مختلف عن ذلك الذي تحاول أن توقظه الماركسية في العمال الأوروبيين. فبالنسبة إليهم يعتمد الوعي الطبقي على طبيعة الربح والأجر المدفوع، وعلى مِلكيَّة أدوات العمل، وبتعبير آخر فهو يعتمد على الخصائص الموضوعية لوضع البروليتاريا. ولكن، بما أن تقليل المكانة الذي يمارسه البِيض تجاه السود يبقى في أعماق القلب، فإنَّ العامل الأسود يعارض تلك النظرة بنظرة تستند إلى ذاتية سوداء (black Subjectivity). وبالنتيجة؛ فإنَّ الوعي العِرقي يتأسَّس، قبل كل شيء، على روح الأسود أو [...] على سمة عامة تخصُّ فكر وسلوك الزنوج، تدعى: الزنُوجة"[22].

من هذه النقطة التي تربط نشأة الوعي بمعاناة ذاتيَّة، لا بعناصر موضوعية؛ استطاع سارتر بمجادلته لمفكِّري الجنوب تطوير نظرة نقديَّة للفكر الأوروبي المتناقض بين الرفض النظري للعنف وقبوله عمليّاً، عندما يتعلَّق الأمر بالسيطرة على الآخَرين. وبهذا انتقل سارتر من الرفض الأخلاقي للعنف إلى تأمُّله كضرورة تاريخية يفرضها الواقع الاستعماري، فاعتبره قوة محرِّرة، موافقاً فانون[23].

بخلاف فلاسفة مثل لوك وهيوم وروسو وكانط، وسواهم من مفكِّري التنوير الذين كانوا يدينون العبوديَّة السياسية، وفي الوقت ذاته يجيزون اضطهاد غير الأوروبيين؛ ناقشَ سارتر التمييز في حالاته الملموسة والمعاشة، خاصَّة ما كان الفرنسيون يمارسونه ضد الجزائريين، الذين كان سارتر يسمِّيهم بالألفاظ

22 المرجع السابقالصفحة السابقة.

23 انظر المقدِّمة التي كتبها يونغ في: Sartre, Jean-Paul: *Colonialism* …, p. viii.

التي يستخدمها لهم الفرنسيون، مثل: المسلمون والعرب والبدو، ليربط ممارسات القمع بلحظات تاريخية محدَّدة، واتجاهات سياسية بعينها، وشخصيَّات معروفة في التاريخ السياسي لفرنسا. فقاده ذلك لأن يحلِّل التمييز في وضعيته التاريخية التي تعرضه حيَّاً، لا في صورته المجرَّدة، كما كان غيره من المفكِّرين والفلاسفة يفعلون دائماً.

في مقاله المعنوَن (الاستعماريَّة بوصفها نظاماً) يقول سارتر إنَّ جول فرِّي ولروي باوليو هما اللذان أسَّسا الوضعية الاستعمارية لفرنسا الحديثة[24]. ويركِّز على الأوضاع الحيَّة التي تبيِّن أنَّ التمييز يقوم على افتراضات هدفها تبرير الاحتلال الفرنسي، فيقول إنَّ ما فعله الفرنسيون في الجزائر هو أنَّهم حوَّلوا شعبها من مُلاَّك أرض إلى مزارعين مأجورين، لينتجوا ما تريده فرنسا من محاصيل تدرُّ عليها المال على حساب حاجتهم من الغذاء. فكتب شارحاً ما جرى:

"بين 1927 و 1932 زادت زراعة أعناب الخمور 173000 هكتاراً، أُخِذ أكثر من نصفها من المسلمين، مع أنَّ المسلمين لا يشربون الخمر. ومن تلك الأرض التي سُرقت منهم كانوا ينتجون الحبوب للسوق الجزائري. وفي هذه المرة لم تكن الأرض هي التي أخِذت منهم، فبزراعة ما يُنتِج خمراً كان الجزائريون يُجَرَّدون من غذائهم. لقد نُزِع نصف مليون هكتار وُهِب كلياً لإنتاج الخمر ليتحول إلى أرض غير منتجة ... وبسبب ذلك تراجع إنتاج الشعير نحو الجنوب، وقيل إنَّ هذه فائدة قدمها الفرنسيون [للجزائريين]، ففُسِّرت زراعة الصحراء بأنَّ مهندسينا تمكنوا من ري البلد حتى حدود الصحراء. إنَّ أكاذيب كهذه يمكن أن تخدع سكان فرنسا غير المبالين، لكن الفلاحين يعلمون أنَّ الجنوب لم يتم ريّه"[25].

---

24 المرجع السابق، ص 12.

25 المرجع نفسه، ص 13.

على هذا النحو يصف سارتر أوضاعاً ملموسة تفضح الممارسات التي يضطلع بها أشخاص بعينهم، ليُبطل إمكانية الالتفاف على حقيقة الاحتلال، وتبريره بمفاهيم غائمة مثل: التحضُّر والتقدُّم ونشر العقلانية والقيم الإنسانية، وغيرها ممَّا صاغه فلاسفة التنوير. وهو هنا لا يكتفي بفضح الممارسات غير المشروعة التي تنتزع بها الدول الأوروبية أراضي ونتاج عمل شعوب، لكنه يفضح ارتباط ذلك بالاستعلاء الثقافي، فيوضح أنَّ إنتاج الخمر على حساب الغذاء في الجزائر ليس مشكلة اقتصادية فقط، لأنَّه يعارض تصوُّر الشعب الجزائري لذاته كشعب مسلم. ثم يتقصَّى الكيفية التي يستهدف بها الغزاة صناعة عقلية تابعة لدى الشعوب التي يغزونها، بواسطة تدمير ثقافاتها واحلال ثقافتهم محلّها، فيكتب:

> **"أمَّا بالنسبة إلى ثقافتنا ذائعة الصيت، فمن أين لنا أن نعلم بحرص الجزائريين على اكتسابها؟ فالشيء المؤكد هو أنَّنا ضننَّا بها عليهم. [...] لقد أردنا أن يكون (إخوتنا المسلمون) غير متعلِّمين، فحتى اليوم يوجد 80% من الجزائريين غير متعلِّمين، وكان من الممكن ألّا يكون الأمر سيئاً إن كنَّا قد منعناهم تعلُّم لغتنا فقط، فأحد أوجُه النظام الاستعماري هو أنَّه يحاول منع الذين يُخضِعهم من الولوج إلى التاريخ، الذي، كما يقول القوميّون في أوروبا، أنَّه كان يتأسَّس دائماً على الوحدة اللغوية، فقد مُنِع المسلمون من تعلُّم لغتهم. ومنذ 1830 اعتُبرت اللغة العربية لغة أجنبية في الجزائر، إنَّها ما زالت متحدَّثة لكنها تعاني صعوبة استمرار أن تبقى مكتوبة"[26].**

منتقِّلاً من كشف ممارسات الاستيلاء على الأرض إلى نقد سياسات تفكيك هويَّات الشعوب، فضحَ سارتر ادَّعاءات الأوروبيين بأنهم كانوا ينشرون الحضارة عبر الاحتلال، وهو الشيء الذي برَّر به فلاسفة كثيرون سلب أراضي الجنوب وتدمير وعي شعوبه ومحو ثقافاتها.

---

26 المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

برصد الجانب العملي لسياسات الاحتلال كان سارتر يُبطِل عمل تجريدات الخطاب الفلسفي ويعيد توظيف التحليل المادي التاريخي ضد منطق ماركس الذي نسب إلى الهيمنة الأوروبية دوراً ثوريَّاً في نقل الشعوب إلى مرحلة الرأسمالية الصناعية. كتب سارتر، موضِّحاً أنه لا يمكن تحقيق ثورة صناعية في المستعمرات:

"إنَّ النظام الاستعماري، [...] يعارض التصنيع، ففرنسا قد تدفع البلايين في أعمال أساسية، لكن لا شيئ منها يبقى. وحينما نتحدَّث عن (النظام الاستعماري) يجب أن نكون واضحين بخصوص ما نعنيه. فهو ليس آليَّة مجردة لكنه نظام يخدم وظيفته، إن الدائرة المستمرَّة للاستعمارية أمرٌ واقعٌ، وهذه الواقعية متجسِّدة في ملايين المستعمِرين، في أبناء، وأبناء أبناء المستعمِرين الذين جرى تشكيلهم بواسطة الاستعمار، والذين يفكِّرون ويتحدَّثون وفق مبادئ النظام الاستعماري بوصفهم مستعمِرين. إنَّ المستعمِرَ مصنوع، مثلما أنَّ المواطن الأصلي مصنوع ..."[27].

بعد كشفه المساوئ التي يعانيها الذين يتعرضون للاستعمار؛ وضع سارتر المسؤولية الأخلاقية على جميع الأوروبيين، مجتمعات وأفراداً. وأوضح أنَّ الاستعمار يدمِّر قدرات البشر ويحوِّل الشعوب إلى ساحة خلفية لاقتصادات أوروبا ورفاه مجتمعاتها، بما فيها طبقتها العاملة، لأنَّ النظام الاستعماري يخفِّف استغلال البرجوازية للعمال بأن يرمي بثقله على الأمم غير الأوروبية. وبهذه الطريقة، التي جعلت كل أوروبي مسؤولاً عن لا إنسانية النظام الاستعماري؛ أبطلَ سارتر وهمَ أنَّ أوروبا تنشر الحضارة ، وأنَّ الاستعمار يحقِّق التقدُّم أو يعجِّل بالثورة، أو غير ذلك من مبرِّرات كانت تسند الاستبداد بالبشر.

صارت فكرة أن المستعمِر مصنوعٌ مثل المستعمَر، أداة فاعلة في فهم علاقة من يمارِس الاضطهاد بالذين يضطهدَهم. ومثلما رأى فانون أن عنصرية

---

27 المرجع نفسه.

الأبيض هي التي تصنع الأسود لأن وعيه بسواد لونه لم يكن له وجود قبل أن يتعرَّض لعنصرية من يرى نفسه أبيضاً؛ كذلك رأى سارتر أنَّ المستعمِر يوجد فقط في مقابل من هو مستعمَر. وهذا التحدُّد المتبادَل بين المستعمِر والمستعمَر يوضِّح الطبيعة المصطنعة لهاتين الكينونتين المستلبتَين، ففيهما يفقد من يمارس الاضطهاد إنسانيته ويصبح هو أيضاً في حاجة إلى أن يتحرَّر، لأنَّ وجوده أصبح محدَّداً بكونه يضطهِد غيره. ومن وضعية التعارض هذه بين طرفي العلاقة التراتبيَّة التي تنتج العنصرية والاستعمارية، حيث يصبح الطرف الأعلى نفسه في حاجة إلى التحرُّر من إعاقته الذاتية؛ يتحرَّك سارتر ليوضِّح ارتباط الاستعمار بالعنصرية، وكيف تكون مضمَّنة فيه لزوماً.

ليوضح كيف أنَّ مزاعم عالمية حقوق الإنسان والديموقراطية استُخدِمت في فرنسا لتخدم مشروع الهيمنة الاستعمارية في الجزائر؛ استخدم سارتر مصطلح الاستعمار الجديد (neo-colonialism)، الذي صاغه نكُروما ليفسر به تحولات النظام الاستعماري التي تزوِّده بأشكال كثيرة لها مضمون متماثل. كتب سارتر:

"إن المستعمِر الذي مصالحه ضد مصالح الجزائري ويمكنه أن يُقيم الاستغلال على الاضطهاد الخالص، بوسعه أن يحصل على هذه الحقوق ليتمتَّع بها فقط في فرنسا، وبين الفرنسيين. وبهذا فهو يضع عالمية هذه المؤسسات تحت الاختبار، فلأنَّ هذه الحقوق تنطبق على الجميع، سيطالب بها الجزائري أيضاً. وواحدة من وظائف العنصرية هي أن تقوم بتخليص فكرة عالمية الليبرالية البرجوازية من الحرج: فبما أنَّ جميع البشر لهم ذات الحقوق، فإنَّ الجزائري يُجعَل أدنى من الإنسان"[28].

بعد أن أوضح سارتر أهمِّية التمييز العنصري للممارسات الاستعمارية، إذ ينزع عن الشعوب حقوقها بإخراجها من دائرة الإنسانية؛ أضافَ سارتر ممارسة العنف إلى الأدوات الضرورية لتوطيد استعمارٍ ينتهي إلى إرهاب دولي:

---

28 المرجع نفسه.

"يتحقَّق الفتح بواسطة العنف، والاستغلال والاضطهاد يتطلبان استدامة العنف، الذي يقتضي بدوره وجود الجيش. فلا تناقُض إذاً إن كان الإرهاب يخيِّم على كل العالم. أمَّا في فرنسا، فالمستعمِرون يتمتَّعون بالديموقراطية التي يضنّ بها النظام الاستعماري على المستعمَر. والنتيجة هي أنَّ نظامه هو الذي يشجِّع زيادة عدد السكان من أجل تقليل كلفة العمل. ومرَّة أخرى، فإنَّ نظامه هو الذي يعيق استيعاب السكَّان الأصليين. فإن كانوا سيمارسون التصويت فإنَّ تفوُّقهم العددي سيفجِّر كلَّ شيء توّاً. فالاستعمار لا يقبل منح حقوق الإنسان لمن يُخضِعهم بالعنف ويقيمَهم في فقر وجهل بالقوة. وبالتالي يبقيهم فيما دون الإنسانية، كما قال ماركس. إنَّ العنصرية تسكن الإجراءات والمؤسَّسات وطبيعة التبادُل والإنتاج"[29].

في ظل الممارسات الاستعمارية تنقلب عالمية حقوق الإنسان إلى عنف واضطهاد، ولا يُرفع هذا التناقض إلا بإدخال نمط تمييز آخر هو العنصرية، التي تتكفَّل وحدها بحجب تلك الحقوق عن غير الفرنسي، لأنَّها تميِّز بينه وبين الفرنسي.

هكذا يوضح سارتر أن الدفاع عن الاستعمار يتضمَّن بالضرورة دفاعاً عن العنصرية، مبيناً أنَّ الفرق بينهما يكمن في مؤشِّر التمييز الذي يُؤسَّس عليه الفرق. ويعود سارتر ليطوِّر نقد العنصرية الذي بدأه في سنة 1947م بعد زيارة كان قد قام بها للولايات المتَّحدة، فألحق العنصرية بعلاقات التمييز الباطنة في الممارسات الاستعمارية، كاشفاً عن تلاحمهما من جهة اعتمادهما على منطق اصطناع فروق بين البشر، فعالجَ في كتاب (نقد العقل الجدلي) العنصرية والاستعمارية بوصفهما ممارستين وسيرورتين، في آن واحد.

رصدَ سارتر آليَّة الربط بين الاستعمارية والعنصرية بتحويل الفرق الثقافي إلى مؤشر تمييز، فشرح كيف دعمت تنظيرات لروي باوليو السياسات الاستعمارية

29 المرجع نفسه، ص 22.

التي صاغها المفكر والسياسي الليبرالي جول فرِّي، وارتباطها بتأسيس البنوك الفرنسية التي فتحت المجال أمام التجارة البحرية. وأوضحَ أن التزامن بين الاثنين تطلّب جيشاً فرنسياً يقوم بغزو بلاد غرب أفريقيا. ويقدم مثالاً عن الكيفية التي ساهم بها الفكر والتنظير في ربط تلك العوامل المتداخلة، فيقول إنَّ مزاعم تخلُّف تشريعات وقوانين وراثة الأرض عند المسلمين استُخدِمت لكي تمنح الأوروبيين حق التدخُّل في علاقات الأرض وإعادة توزيعها، وذلك بحُجَّة أنَّ القوانين الأوروبية أكثر إنسانية وعدالة، فاستُخدِمت أداة لرسم فرق ثقافي يبرِّر التمييز بين الفرنسي والجزائري على مستوى المِلكية الاقتصادية.

أبان سارتر كيف كانت أهداف الرأسمالية تتحقَّق بالاعتماد على فكرٍ ليبرالي يتلبَّس ثوب حقوق الإنسان، وذلك عبر عنف نظامي يسير بالخطوات التالية: أولاً، يتم تفكيكٌ فعلي ومباشر لبنى اجتماعية ومؤسَّسية، وفي الوقت ذاته يُمنع المواطنون من أن يشاركوا الغزاة الفرنسيين استخدام مؤسَّساتهم. ثانياً، تُنزع الأراضي من المواطنين وتُحوَّل إلى المستوطنين الفرنسيين بقوة القانون المدني. وثالثاً، تُبنى ارتباطات عميقة على المستوى السياسي والإداري بين مركز الإمبراطورية في أوروبا والمستعمرات الخاضعة لها. وبهذه الطريقة تُفرض وضعية تحلُّلٍ لا فكاك منها في المجتمعات المحليَّة التي جرى غزوها، فتصبح كل إمكانات عيشها معتمدة على الروابط التي تدار بسياساتٍ وُضِعت لمصلحة الأوروبيين.

بفلسفته التي تركِّز على التجربة المعاشة وعلى أنَّ البشر نتاج شروط حياتهم؛ أوضح سارتر أنَّ تأثير الروابط المحدَّدة تاريخياً والمعاشة في كل يوم ولحظة، يكمن في أنَّها تخلق كائناً جديداً هو "الإنسان الاستعماري الحداثي"، الذي بكونه يُولد ويتعلَّم وينشأ في المستعمرات، يستديم بنفسه الشروط التي أنتجته، ويعيد تشغيلها:

"... بالنسبة إلى طفل المستعمِر فإن العنف حاضر في الوضع نفسه، وهو القوة الاجتماعية التي أنتجته. إن طفل المستعمِر وطفل المسلم، الاثنان، أبناء العنف الموضوعي الذي يُعرِّف النظام من حيث هو جحيم تجريبي. وإن كان هذا العنف الموضوعي ينتجهما، وإن كانا يعيشانه كشيء داخلي يخصهما، فهذا لأنه أصبح عنفاً مُمَارساً (violence-praxis) حينما كان النظام يمرُ بعملية إنشاء وتنصيب. إن الإنسان هو الذي غرس هذه السيرورة بوصفها الوحدة الداخلية لهذا التوسُّط السلبي بين البشر"[30].

بهذا النحو، جعل سارتر الإنسان الأوروبي مسؤولاً عن العنف، ليس فقط في ممارسته وإنَّما في جعله شرطاً خالقاً لإنسان جديد متعايش معه ويقبله شرطاً وجودياً. هذه صورة جديدة للاستعمار غرسها سارتر في الخطاب الفلسفي الأوروبي، تعاكس كليَّاً الصورة التقليدية للإنسان الأوروبي التي ظلّ معظم الفلاسفة يصوغونها له ككائن خيِّر يمثِّل "كمال الإنسانية" كما يقول كانط، أو بوصفه "تتجلَّى فيه روح العالم" كما يرى هيغل، أو بكونه ذلك الذي يستهدف "تثوير التاريخ" وتخليصه من الاستغلال، كما اعتقد ماركس. يتوصَّل سارتر إلى أنَّ الإنسان الأوروبي الحديث، على العكس من كل هذه التجريدات، لا يمكن تعريفه إلا بأنَّه كائن "ينزع الإنسانية عن الآخرين وعن ذاته أيضاً". هذا بموجب أنَّ العلاقة التي تربط المستعمِر بالمستعمَر تجبر الأوَّل على تبنِّي صورة للثاني ككائن مختلف، تشكِّل "آخَريته" شرط وجود المستعمِر، الذي ينتهي بهذه الطريقة إلى عنصرية يكون عليه أن يُحييها كل يوم، وفي ظلها يطوِّر ممارسات النهب والاستغلال التي تصبح جزءاً من شروط اللازمة لوجوده. وعن هذا التلازم البنيوي الذي يغذِّى، باستمرار، دورة حياة المستعمِر كتب سارتر:

---

30 المرجع السابق.

"إنَّ عنف المستعمِر نفسه يظهر باعتباره ضرورة لا مفرّ منها، أو لنقل بطريقة أخرى، إنَّ المستعمِر يستثير عنف المواطن، حتى إن كان في الحقيقة غير عنيف، كنتيجة طبيعية لعنفه هو، وبوصفه تبريراً لعنفه. وهو يكتشف هذا من خلال الكراهيَّة والخوف، باعتبارهما عنصرَين سلبيَّين يحدِّدان المجال العملي ....، وباعتبار أن [عنف المواطن] خطرٌ مباشر ينبغي تجنُّبه أو منعه تصبح العنصرية ممارسة: وهي ليست تأمُّل يوقظ الدلالات المنطبعة على سطح الأشياء، لكنها عنف يبرِّر نفسه بأن يبدو مدفوعاً قسراً، عنف مضاد ودفاع شرعي"[31].

يعرِّف سارتر العنصرية بأنَّها موقف سلبي من الآخر متضَمَّنٌ في الذات، يُستنطَق من الّلا مكان. وبكون العنصرية ملازمة للوضعية الاستعمارية الملازمة للعالم الحديث؛ فهي تصبح شرطاً أساسيَّاً لوجود الإنسان الحديث[32]. وفي ظلِّ هذا النوع من الكائنات "الحديثة" التي تنتجها أوروبا الاستعمارية، لا يمكن الحديث عن كونيَّة القيم الأخلاقية وحقوق الإنسان، فهنا كائن يعرف فقط جدوى التمييز بين البشر ليسيطر عليهم. عند سارتر يكشف تاريخ الحداثة عن وضعيَّة مأزومة لا مجال لتخطيها إلا بتطوير فكر إنساني جديد.

هكذا تصبح العنصرية حالة تستثير نفسها عبر الآخَرية التي لا تقوم على تعبيرات لها طابع عقلاني ولا أطروحات منطقية، فهي لا توجد لدى هذا أو ذاك من أطراف العلاقة لكنها تظهر في تشظِّي الخطاب المتبادل بينهما. لقد كان التمييز يعتمد دائماً على نمط عقلنة تصطنع سمة جامعة للبشر، ثم تلحِق بهم خصائص ثانوية تجعل التمييز بينهم ممكناً، فمن دون خاصِّية مشتركة لا يمكن ضمُّ البشر في كليَّة متجانسة يمكن ترتيب عناصرها. وبالضد من التوصيفات

---

31 المرجع نفسه.

32 عند سارتر لا تتَّخذ العنصرية وضعية ممارسة (praxis)، فهي مجرَّد أفعال وجود (exis) مفروضة من الخارج، تُولد عن أفكار غير أصيلة مفروضة هي أيضاً من الخارج.

الكليَّة للإنسان، أدرك سارتر أنَّ البشر لا ينبغي أن يُقام تساويهم على معيار شامل يضعه مجتمع ما أو فيلسوف معين، فهم متساوون لأنَّ وجودهم يُملي حرَّيتهم تلقائياً، لا لأنَّ لهم ماهيَّة تكشفها فلسفةٌ تضطلع بتعريفهم.

أدخل سارتر مفهوم الذاتيَّة في التحليل التاريخي- الاجتماعي عندما وصفَ الوعي النضالي لدى الأفارقة بأنَّه يعبر عن ميلاد "ذاتيَّة أصيلة"، وُلِدت في سياق مواجهتهم للعنصرية الأوروبية، ويصف نجاحهم في تطوير وعي مقاوِم استخلصوه من تلك المواجهة. استند سارتر في ذلك إلى تنظير هيغل حول العلاقة الجدلية بين السيد والعبد، حيث يشترط كل منهما الآخر. وهي العلاقة التي كان ماركس قد طوَّرها إلى جدليَّة المستغِل والمستغَل في تحليلاته الطبقية. وبعد هيغل وماركس حوَّلها سارتر إلى علاقة تحدُّدٍ متبادلٍ بين المستعمِر والمستعمَر، تتضمَّن التمييز بين الأوروبي الأبيض وغير الأوروبي الأسود، أو الملوَّن، التي تُفقِد الذات الإنسانية حريتها لدى الطرفين. ولكي يحصل هذا الطرف أو ذاك على ذاتيَّته عليه أن ينتقل إلى مركَّب النقيضين، فيناضل لينعتق من تحديد "الآخر" له، ليعثر على حريته ويعيش وجوده. إن ذاتيَّة الإنسان المعاصر توجد حرة عندما يحقِّق ماهيته في سياق تجربته الحيَّة، التي تتضمَّن الاختيار بين عدة ممكنات، لا عندما يخضع لماهيَّة جرى تحديدها مسبقاً بواسطة الآخرين.

وِفق توظيف سارتر للجدل الهيغلي في مجال فهم العنصرية المرتبطة بالاستعمار، يُولَد التناقض في اللحظة التي يتبنَّى فيها الإنسان الأسود عنصرية مضادَّة لعنصرية الأبيض، ثم في مرحلة التركيب أو حلِّ التناقض يعي الأسود الطبيعة الاقتصادية لعلاقة الاضطهاد التي يعيشها، فيفسِّرها بالاستغلال الاقتصادي الذي تخدمه العنصرية وتساهم في تثبيته، وبهذا يكتسب وعياً

طبقيّاً. وعندئذ يتحوَّل الوعي العنصري إلى وعيٍ طبقي، بحكم قانون الجدل، حسب سارتر.

بشِّرَ سارتر بقرب انبثاق تاريخ إنساني بديل لتاريخ الاضطهاد، بدايته اكتشاف الذاتيَّة السوداء التي تصدر عن رفض كل ما يقمع حريتها، حيث رغبة العنصرية في تذويب إنسانية الأسود تجد نقيضها في أنَّه يكتسب ذاتية جديدة، لم تكن لديه قبل أن يتعرَّض إلى الاضطهاد العنصري واستغلال قوة عمله. يقترح سارتر تصوُّراً يرفع التناقض بين توظيف الطرفين للعنصرية، ويتخطَّاهما منتقلاً إلى وعي عالمي، يتجاوز العِرق إلى الطبقة[33].

في النصف الأول من ستينيات القرن العشرين، تحقَّق بعض ما تنبأ به سارتر، فقد عصفت دول الجنوب بأحلام الإمبراطوريات في أن تُصلح أوضاعها وتستمر في الوجود، فتحرَّرت أنغولا والجزائر، وأعقبتهما بقية بلاد غرب أفريقيا، ونجحت الثورة الكوبيَّة في الاستيلاء على السلطة. وفي تلك الظروف صار سارتر أول فيلسوف أوروبي يخلع دثار المركزية الأوروربية عن وعي ويدمج فكره بفكر الجنوب، ففي نقلة متزامنة مع يقينه بأنَّ مرحلة التركيب الجدلي في طريقها لأن تتحقَّق؛ بدأ بتحرير نصوص المناضل باتريس لومُمبا (Patrice Lumumba 1925-1961)، أحد مفكِّري حركة العموم أفريقانية (pan-Africanism) ورئيس جمهورية الكونغو الذي اغتِيل في سنة 1961م وهو في السادسة والثلاثين. صدر الكتاب باللغة الفرنسية أولاً ثم بالإنجليزية، وتابع سارتر تفاعله مع فكر الجنوب حين حلَّل وضعيَّة السيطرة الأوروبية في مرحلة ما بعد تحرُّر المستعمرات، مطوِّراً مفهوم الاستعمار الجديد ومشخِّصاً سماته الملموسة في دارسته لأوضاع أميركا اللاتينيَّة. وصفَ سارتر ما تعانيه بلاد أميركا اللاتينيَّة بأنَّه نمط من أنماط السيطرة الأوروبية يديرها تحالف أنظمة عسكرية محليَّة ونُخَب وطنية تسعى لوضع البلاد في قبضة الشركات الغربية.

---

33 Benjamin, Jody; On Jean-Paul ..., P. 26.

لقد نظر سارتر إلى علاقات القوة في سياق الصراع بين المستعمِر والمستعمَر وعلاقات الاستغلال الاقتصادي والاجتماعي، لا في ضوء تحليلات الفكر أو الخطاب كما فعل درِّيدا وفوكو، اللذان كتبا معه في الستينيات والسبعينيات.

رغم أنَّ التحوُّل الذي أحدثه سارتر كان نتاج نزعته الإنسانية الخاصَّة به وليس نتاج تقليد فلسفي أو تيار فكري؛ يجب ملاحظة أنَّ النقلة التي أحدثها ماركس في الخطاب الفلسفي الأوروبي، عندما أوضح أن الاستغلال يحرِّك التاريخ، هي التي سمحت لسارتر أن يرى التاريخ نتاج علاقات ينبغي تغييرها، فاستند إلى كتابات ماركس في شبابه واستكمل أنسنة الماركسية. ولم يُعد التاريخ عنده يتحرَّك من أرض الأمم المتقدِّمة اقتصادياً، لكنه يتحرَّك حيثما وُجد إنسان. وأتاح هذا لسارتر أن يتجاوز الحدود الضيِّقة لفكرة الطبقة كي يفهم التاريخ في إطار واسع من العلاقات الجدليَّة، فصارت علاقات الاستغلال تتضمَّن إلى جانب العلاقات الطبقيَّة علاقات الاستعمار والعنصرية والعِرقية وكافة أنماط التمييز الصانعة للتناقض، والتي ظلّت الفلسفة الأوروبية تتجاهل دورها في التاريخ البشري لتركِّز على ما يخص مجتمعاتها، جاعلة منها قوانين عالمية.

بمعارضة التوجُّه الاستعماري لم يفعل سارتر سوى ما هو متوَّقع من أي إنسان أن يفعله، حتى وإن كان ما فعله غريباً على تقاليد الفكر الأوروبي. وهذا الفعل الطبيعي ظل يمثِّل للأوروبيين وجه غرابة لأنَّه غير مألوف في تقاليد فكرهم الفلسفي، فالمقدِّمة التي كتبها روبرت يونغ للطبعة الإنجليزية لنصوص سارتر حول الاستعمار أعطاها عنواناً دالَّاً على ذلك، هو: سارتر الأفريقي. ورغم أنَّ يونغ من أبرزَ المفكرين الأوروبيين المعاصرين الذين رصدوا تجلِّيات الفكر المقاوِم للاستعمار؛ فإنَّ عنوانه هذا يوضِّح صعوبة تصوُّر أن يكون سارتر أوروبياً، لأنَّ مواقفه الناقدة للاستعمار لا يمكن فهمها من داخل تقاليد الخطاب الفلسفي الأوروبي، ومن هنا ألحقه يونغ، مجازاً، بأفريقيا.

الشيء الذي يدلّ على عدم تمتُّع غالبيَّة الفلاسفة الأوروبيين بالحساسية التي كان سارتر يتمتَّع بها، أنَّ معاصره لوي التوسير عارضَ تأويلات الماركسية التي هدف منها سارتر إلى ترحيل الثورة نحو الجنوب، حيث كانت تتطوّر النضالات الثورية وتزدهر الثقافة التحرُّرية، بعد أن انطفأت جذوتها في أوروبا. رأى ألتوسير أنَّ الثورة خاصيَّة للطبقة العاملة وحدها، لا للإثنيات. وبما أنَّه لا وجود لطبقة عاملة مؤثِّرة خارجِ أوروبا؛ أبقى التوسير حق استخدام العنف التحرُّري في يد مجتمعات أوروبا نازعاً إياه من يد الشعوب التي تعاني العنصرية والاستعمار، والتي كانت تحتاج العنف أكثر من الأوروبيين لكي تحرِّر نفسها. لكن تأثير سارتر ظهر على بعض المفكرين الفرنسيين الذين عاشوا عصر ارتفاع نجمه، مثل إتين باليبار، تلميذ التوسير نفسه.

بعد سارتر، وفي وقت ليس بعيد، دافع باليبار عن المهاجرين المغاربة والأفارقة المقيمين في أوروبا ضدّ ما وصفه بأنَّه "عنصريَّة جديدة". واستمر في ذلك حتى بداية الألفية الجديدة، حيث تبنَّي قضايا الهجرة وتحدَّى التحيُّزات المتوارية خلف مزاعم حقوق الإنسان وتمكين الحريات وقيم العلمانيَّة، وغير ذلك مما سمَّاه باليبار "عنف ثقافي في ظل سلطة الدولة، موجّه ضد حق الاختلاف". انتقد باليبار نزعات التمييز الباطنة في العنصرية الجديدة التي تمثَّلت في قرار الدولة الفرنسية بمنع الفرنسيات المسلمات من لبس الحجاب في المدارس. ووصفَ ذلك القرار بأنَّه:

> **"عمل إقصائي من جانب الدولة مابعد الاستعمارية، التي تنشط فيها العلمانية بوصفها نزعة عالمية لإثبات ذات تعمل من أجل الإقصاء، اعتماداً على: الشخص الذي يتحدَّث باسمها، وإلى من يتحدث، وفي أي وقت يتحدث"**[34].

34 Reid, Don: Etienne Balibar: Algeria, Althusseir, and Altereuropeanisation, *South Central Review*, vol. 25, no. 3, (Fall, 2008). pp. 68-85. P. 74.

يؤكد باليبار إنه ليس عدوّاً للعلمانية إلّا في الحدود التي تُتَّخَذ فيها الممارسات التي تنتمي إلى الثقافة المسيحية – اليهودية معياراً لرفض حق المسلمين في الحصول على معاملة مساوية من جهة الدولة[35]. ومقابل ذلك، يطالب باليبار بأن يُعتَرَف في فرنسا بالإسلام وأن يُمنَح التقدير، ويوضِّح أن الرد على مظاهر التديُّن في المجال العام لا يجب أن تُعالَج بردِّ الفعلِ وسنِّ القوانين القمعية التي تحدُّ من التديُّن، وإنما بتوسيع الحوار في الفضاء العام. هكذا أنتج تأثير سارتر في فرنسا فهماً عميقاً لأوضاع التعدُّد الإثني والثقافي، وأرسى تقاليدَ مقاومة فكرية ووعياً فلسفياً نقدياً بحقوق الإنسان، خارج التحيُّزات العمياء لسابقيه من الفلاسفة الذين خصَّصوا تلك الحقوق للإنسان الأوروبي.

ختاماً، مع تقدير ما حقّقه سارتر من إعادة لُحمة الفكر الأوروبي بالفكر الإنساني، يصعب قبول الدور المؤثِّر الذي أعطاه للعنصرية في مجال تشكيل التاريخ، لأنَّه يقوم على تصوُّر ثابت للإثنيَّة، يستبعد اختلافات الجغرافيا والنوع والثقافة والدين وغيرها من متغيِّرات تشارك في تشكيل ذاتيَّات الجماعات الإثنيَّة، وهذا لأنَّ فكره النقدي صِيغ في مواجهة التضامن بين الاستعمار والعنصريَّة. لقد ظلَّ سارتر يحتفظ بشيء من تصوُّر عصر التنوير عن عقل يتميَّز بخصائص عالمية تعطيه حقَّ أن يفكِّر لكل البشر. ورغم أنَّه تبنَّى قِسطاً من فكر الجنوب، إلا أنَّه فعل ذلك ضمن الشرط المألوف للفكر الأوروبي الغربي، وهو أن يُلحَق كل فكر بالمفهوم المعيَّن الذي يتبنَّاه الفيلسوف عن تغيير العالم، وهو عند سارتر المفهوم الطبقي. ففكَّر للجنوب من منظور أوروبا، ولم ير أنَّ شرط فكر التحرُّر هو القبول بتعدُّديَّة توجد خارج مبدأ "عالميَّة" الفكر. تعدُّدية تسمح لكل مجتمع أن يفكِّر بنفسه لنفسه، ويلتقي مع تفكير مجتمعات أخرى تفكِّر هي أيضاً لنفسها، وبهذا يُولَد تاريخ عالمي من تناسج الخبرات المحليَّة والثقافات المناطِقيَّة، القائمة على اختلاف حقيقي.

35 المرجع السابق، الصفحة السابقة.

إن هذا التصوُّر للقبول بالاختلاف، رغم عدم وضوحه في تنظير سارتر، لم يغب عن حياته المعاشة. فقد ظهر عملياً في دفاعه الملتزم بفكرة الحرية بمعناها الشامل، الذي لا يقتصر على بشر دون آخرين، وفي تقديمه لكتب المفكِّرين الأفارقة، ومشاركته في تحرير نصوص لومُمبا ومساندته للثورة الجزائرية والكوبية، وكلّها أنشطة أراد منها سارتر أن يُسمَع صوت جميع البشر في عالم قضت حداثته ألّا ينطِق فيه، أو يُسمَع، إلا الإنسان الأوروبي.

ميشيل فوكو: لا مرئيَّة (الآخر)

كما الفكر الألماني، عُرِف الفكر الفرنسي المعاصر بميله إلى ميراث هيغل من الفلسفة التاريخيَّة، بخلاف الفكر الإنجليزي الذي تأثَّر بالفلسفة التجريبية. فبينما ركز معظم الفلاسفة الإنجليز على دراسة الإنسان من جهة فرديَّته، تناوله الفرنسيون من جهة علاقته بالمجتمع. وظل الأثر الهيغلي واضحاً على الفلسفة الفرنسية التي لم تفك ارتباطها بالتاريخ، واستمرّ فلاسفتها ينتجون خطاباتهم في صلة بالتطورات التي تحدث من وقت إلى آخر في مجال الدراسات التاريخية. بعد هيغل، ظهرت في فرنسا اتِّجاهات مُهِمَّة في مجال البحث التاريخي كانت أبرزها مدرسة الحوليَّات، فمؤرِّخون مثل فرنان بروديل وجورج لوفيفر وجاك لوغوف تظهر تأثيراتهم على عدد من كبار المفكِّرين والفلاسفة الفرنسيين، أبرزهم مشيل فوكو (Michel Foucault 1926–1984).

استهلَّ فوكو مجالاً بحثياً جديداً سماه البعض تاريخ نُظم المعرفة، درَسَ فيه خطابات العلوم المختلفة من جهة تحولات نُظمها مركِّزاً على تحولاتها وانقطاعاتها، وفي مرحلة أخرى تناولها من جهة علاقتها بالسلطة ومؤسَّساتها[1]. وبما أنَّ هذا الفيلسوف الذي أثمرت أفكاره اتِّجاهات فكريَّة عديدة كان قد اتَّخذ موقفاً نقديَّاً من علاقة المعرفة بالقوَّة داخل أوروبا؛ فإنَّ نقد خطابه هنا ينصبّ على أنَّه لم يتناول ارتباط المعرفة الأوروبية بممارسة القوة في العالم الخارجي،

1 Foucault, Michel: *Ethics: Essential Works of Foucault 1954-1984, Volume 1*, (England: Penguin, 2000). P. XI.

فالفكر الأوروبي اتَّخذ من شعوب العالم موضوع معرفة خدمت السيطرة عليها بطريقة أكثر عمقاً وشمولاً ممَّا حدث في أوروبا. وحتى من الناحية التاريخية، فإنَّ علاقة المعرفة بالقوة ظهرت خارج أوروبا قبل أن تظهر داخلها. وما زوَّد أوروبا بالتقاليد والنُظم المؤسَّسيّة لربط المعرفة الحديثة بالقوة هي خبرة التقائهما في فضاءات المستعمرات.

رغم كثافة إنتاجه الفكري، مقارنة بالعمر غير الطويل الذي عاشه، لم يُشر فوكو في نصوصه إلى استهداف المعرفة الأوروبية لمجتمعات العالم بالسيطرة. وخصّص كل مشروعه لتأثيراتها على الإنسان والمجتمع الأوروبيَّين؛ فقدَّم صورة غير حقيقيَّة عن اقتصاد إنتاج وتوزيع القوة في نظام المعرفة الغربية، وَسمَت تحليلاته الفلسفية بالنقص فيما يخصُّ تاريخ أوروبا. ورغم أنَّه كان يتحدَّث كثيراً عن الإنسان عموماً، لم يهتم بأن يبحث كيف سيطر الأوروبيون على شعوب العالم، فحكموا ما بين ثمانين إلى تسعين بالمئة منهم لفترة طويلة، وما زالوا اليوم يحكمون نصفهم في ثلاث قارات. وإن كان فوكو، مثل كثيرين من المفكِّرين الغربيين، غير معنيّ بالدور الذي لعبته المعرفة الغربية في تبرير وفرض السيطرة، لوجب تجاهله في هذا الكتاب الذي يركِّز على علاقة الفلسفة بالتمييز، لكنَّه إلى جانب عنايته بنقد السيطرة كان معنيَّاً بتطوير مقاومة تستهدف فضّ ارتباط المعرفة بالقوة، عبر فلسفة تدعم الممارسات التحرُّرية. وهذان الجانبان، أعني نقد علاقة المعرفة بالقوة ومقاومتها بهدف التحرُّر منها، هما ما يميِّز مشروع فوكو عن معاصريه من الفلاسفة الفرنسيين.

لقد كان جديراً بفوكو أن يدرج هذين المكوِّنين في مقدِّمة جبهة المقاومة التي افتتحها بالتوافق مع حركات المقاومة والتحرُّر، التي صعدت في ستينات القرن العشرين حينما بدأ تطوير مشروعه. وهي حركات وجدت تعبيرها الأقوى في فرنسا مع ثورة الطلاب والعمَّال في سنة 1968م، فكان فكر ما بعد البنيوية

انعكاساً لارتباط تلك الثورة بتفكُّك مستعمرات فرنسا وفورة نضال شعوب الجنوب من أجل الاستقلال. لم تكن الفترة التي عاشها فوكو خالية من تأثيرات العالم الخارجي على الأوضاع الداخلية لفرنسا ومصائر مواطنيها، هذا إلى جانب الحقيقة المؤسِّسة للحداثة، وهي أنها وُلِدت من ارتباط أوروبا بالعالم الخارجي، لا من تاريخها الداخلي.

تركَّز مشروع فوكو على نقد عقلانية التنوير التي وثّقت ارتباط المعرفة بالسيطرة. وحدَّد ثلاث سمات للظروف التي ميّزت مشروعه عن المشاريع الأخرى التي انتقدت التنوير، وأول تلك السمات، حسب توصيف فوكو لها: أنَّها نضالات تُسائل مكانة الفرد لتؤكد حق الاختلاف إذ تشدِّد على ما يجعله فرداً بحقّ. وثانيها أنَّها تعارض نتائج وتأثيرات القوة المرتبطة بالمعرفة وتناضل ضد امتيازاتها. وأخيراً، فهي تعارض التجريدات وعنف الدولة الأيديولوجي والاقتصادي الذي يهمل الأفراد[2]. هذه المعالم الثلاثة التي ميّزت مشروع فوكو عن مشاريع بقية الفلاسفة المعاصرين هي التي رشحته لأن يكون الأكثر تأهيلاً لنقد التمييز الذي مُورس ضد الجزء الأعظم من البشرية طوال العصر الحديث؛ لكنه لم يخُض هذه المواجهة. وهنا، حيث كان من المتوقّع أن يُكفِّر خطاب الفلسفة الأوروبية عن ما تبناه من تواطؤ تاريخي مع العنف؛ أحبَط فوكو هذا التوقُّع في اللحظة التي بلغ فيها قمَّته، وهذا ما يضعه هنا موضع مساءلة.

في محاضرته الافتتاحيَّة التي ألقاها في سنة 1970م بكلية فرنسا (كوليج دو فرانس)، وهي المحاضرة التي تُرجِمت إلى العربية بعنوان: نظام الخطاب؛ وصَف فوكو مشروعه الفلسفي بأنَّه: "تحليلٌ لخطاب المعرفة الغربية من جهة أنَّه خطابٌ مُراقبٌ ومنظَّمٌ ومُعادٌ توزيعه بواسطة عدد من الإجراءات، دورها أن تحدَّ من سلطته"[3]. ثم حدَّد المستويات التي تقيِّد سلطة الخطاب بثلاثة مستويات،

2 المرجع نفسه، ص 43-42.

3 ميشيل فوكو: **نظام الخطاب**، ترجمة محمد سبيلا، (بيروت: دار التنوير، 1984). ص 9.

هي: موضوع الخطاب، وطرق معالجته، والامتيازات الممنوحة لمنتِجه. وأخيراً، ربط مشروعه بمفهومٍ محدَّدٍ للمثقَّف، فأشار إلى حاجة الفكر والمجتمع الغربيَّين إلى مثقف خصوصي، يتركَّز عمله على ربط مجالات البحث المختلفة بقضايا المجتمع، وخاصة مقاومة السيطرة، وبهذا قلَّل من أهميَّة المثقَّف الموسوعي الذي يلمّ بجميع فروع المعرفة.

في مقابل الفيلسوف الذي يسعى إلى تقديم رؤية للعالم، مال فوكو إلى تقصِّي المصادر التي تزوِّد الخطابات بسلطة الحقيقة، وتُكسِبها صفة العلم. وحسب التوصيف الذي قدَّمه في نفس المحاضرة؛ فإنَّ الاقتصاد السياسي للحقيقة في المجتمعات الغربية المعاصرة يتميَّز بخمس سمات مُهمَّة، لخّصها فوكو في: تمركُز الحقيقة في هيئة خطاب علمي، وتحفيزها بواسطة الاقتصاد والسياسة، واتِّخاذها موضوع تداوُل واستهلاك، وخضوعها لرقابة سياسية واقتصادية، وجعلِها موضوع صراع اجتماعي وسياسي وأيديولوجي.

يوضِّح هذا التوصيف مدى عناية فوكو ببحث علاقة المعرفة بالقوة من أجل مقاومة ممارسات السيطرة التي تتم عبر العِلم. وانطلاقاً من هذه السمات فإنَّ السؤال الأساس الذي يُوجَّه إلى إنتاجه الفلسفي هو: كيف تصدَّى مشروعه للتمييز العالمي الذي شكَّل الوجه الأبرز لخطاب المعرفة الأوروبية عموماً، وخطاب الفلسفة خصوصاً؟ وبما أنَّ فوكو طوَّر مشروعه مستنداً إلى ميراث الفكر الهيغلي من دون تصفية تَرِكَته التمييزية؛ يكون قد أبقي غير الأوروبيين مستبعَدين عن مشروعه، رغم أنَّ علاقة المعرفة الأوروبية بالقوة تتجلَّى في اتِّصالها بهم، أكثر مما تتجلَّى في اتَّصالها بمجتمعات أوروبا. وهذه هي الفرضية التي يسعى هذا الفصل للتحقُّق منها.

هذه الفرضية يدعمها أنَّ مفكِّرين غربيين معاصرين مهتمِّين بنقد السيطرة لاحظوا الغياب التام لكل مجتمعات العالم عن جميع نصوص فوكو. فالمفكِّر

البريطاني تيموثي ميتشل، الذي انتقد إهمال المفكرين الغربيين لدور الهيمنة الخارجية في نشأة الحداثة، شدَّد على أهميَّة مراجعة هذا النقص، فكتب:

"يتمثل أحد أساليب الشروع في هذه المَهمَّة في التساؤل عمَّا إذا كان إخفاق فوكو في مراعاة المصادر الكولونيالية للحداثة هو مجرد سهو أم لا. فهناك إشارات عرَضية إلى الاستعمار الفرنسي في عمل فوكو تكفي لتصوُّر أن كتاباته تُضمِر وعياً بأهمية الإمبراطورية في أصول الحداثة. أليس جائزاً، من ثم، أنَّ الصمت ليس مصادفة بل هو يلعب دوراً في إنتاج حِجاج أطروحة فوكو؟"[4].

أمَّا روبرت يونغ فقد انتقد تركيز فوكو على تاريخ أوروبا في وقت كان فيه تأثُّر فرنسا، وأوروبا كلها، بنضالات التحرر من الاستعمار أوضح ما يكون. ويقول إنَّ معظم مفكري ما بعد البنيويَّة، مثل جاك درِّيدا وفوكو والتوسير ودولوز وليوتار، إمَّا عاشوا في الجزائر أو على الأقل تطوَّرت مشاريعهم الفكرية أثناء التأثير الكبير لحرب الجزائر على الواقع الفرنسي[5].

على العكس من يونغ، حاول دارسون آخرون لفكر فوكو ربطه بمسيرة الفلسفة الأوروبية وحدها، التزاماً بالطريقة التقليدية في ردِّ أصول كل الفكر الغربي إلى أصول أوروبية خالصة، فمال عدد منهم إلى الحاقه بماكس فيبر من جهة أنه بحثَ عن البنى التي تضبط الفرد بشبكة سلطات تسيطر على سلوكه وفكره، وتتحكَّم بنظام التفكير السائد في المجتمع دونما عنف فيزيائي يقع على الجسد. ورأى كارلو غنزبرغ أنَّ فوكو يختزل كل شيء إلى عملية عقلَنَة (rationalization) تدور خارج التحولات الاجتماعية الناتجة عن حركة التاريخ[6].

---

4 تيموثي ميتشل: مدرسة دراسات التابع ومسألة الحداثة، **مجلة ألف**، العدد 18، (1998)، 100-121. ص 105.

5 انظر مقدمة الكتاب التالي: روبرت يانج: **أساطير بيضاء: كتابة التاريخ والغرب**، ترجمة أحمد محمود، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2003).

6 Gordon, Colin & Lash, Scott; 'The Soul of the Citizen: Max Weber and Michel Foucault on Rationality and Government', in: Whimster, Sam (ed.) *Max Weber: Rationality and Modernity*, (London: Allen & Unwin. 1987). P. 293.

ردَّ فوكو على هذا النقد بأنَّه لم يفترِض في أعماله قيمة مطلقة للعقل أو "عقلانية" ذات سمات ثابتة، لأنَّ فهم العقلانية يقتضي أن تُعالَج عبر تعريف نسبي يسمح بالإمساك بها. وقصَدَ بهذا ضرورة العمل على مواد ملموسة للمعرفة، أي خطاباتها التي تظهر فيها العقلنة من حيث هي طريقة تفكير تستهدف ضبط الذوات وتنظيم المجتمعات[7]. ولأنَّ معالم فكر فوكو يجب أن تُستخلص من فكره لا من فكر ناقديه؛ يجب التعرُّف على المعالم التي تميِّز مشروعه عن مشروع فيبر من التوصيف الذي قدَّمه بنفسه لأعماله.

في الفترة الأخيرة من حياته، كتب فوكو نصوصاً شرحَ فيها الخطوط العامة لفكره ومفهومه لنقد العقلنة، مُقارناً ذلك بما قدَّمه بعض المفكرين الأوروبيين قبله من نقد لعقلانية التنوير، خاصة فيبر وهوركهايمر وأدورنو، فكتب:

"أعتقد أنَّ كلمة عقلنة ذات خطر. ولهذا، فإنَّ ما يجب علينا عمله هو تحليل (عقلانيَّات) بعينها، وليس معالجة مسار تقدُّم العقلنة في عمومه. وحتى إذا كان التنوير حقبة مُهمَّة جدَّاً في تاريخنا وفي تاريخ تطوُّر التقنيات السياسية، أعتقد أن من الواجب علينا الرجوع إلى العمليات الأكثر عمقاً في هذا التاريخ، إذا كنا نريد أن نفهم كيف أصبحنا مقيَّدين به"[8].

بخلاف المقاربات التي تصدَّت بالنقد لخطاب فوكو من جهة تماثُله مع خطابات نقَّاد السيطرة الآخَرين، يركِّز النقد الذي سيُقدَّم هنا على ما يميِّز مشروعه من جهة دراسته لعلوم الإنسان، وخاصة الأنثربولوجيا التي تمثَّلت فيها علاقات القوة بأوضح ما يكون لأنَّها استهدفت وصف الشعوب غير الأوروبية، ولأنَّ فوكو بدأ مشروعه الفكري معنيَّاً بالأنثربولوجيا، واستمرَّت التصوُّرات التي طوَّرها حولها تُلهم المراحل اللاحقة في مسيرته الفلسفية.

---

7 المرجع السابق، الصفحة السابقة.

8 ميشيل فوكو: **فلسفة التنوير**، ترجمة محمد عبد الرحمن حسن، (الخرطوم، سلوم للنشر،2009). ص 40.

رغم أن فوكو درَسَ أنثربولوجيا كانط التي تقود مباشرة إلى أفكاره العِرقيَّة، إلا أنَّه أهمل ما تولَّد عنها من ربط عميق بين المعرفة والقوة في ذلك المبحث. وهذا التعتيم غير المبرَّر الذي مارسه فوكو على حقل معرفةٍ هو الأوثق صلة بالقوة، واستهلّ به تخصُّصه الأكاديمي ليصبح المنظِّر الأبرز لعلاقة المعرفة بالقوة؛ يمثل مركز التساؤل حول لماذا لم يلحظ فوكو تجلِّيات السيطرة في العلوم الإنسانية والاجتماعية التي اتَّخذت البشر موضوع معرفة تساهم في إخضاعهم. إنَّ رسم صورة واضحة لهذه النقطة يتطلب في البداية تتبُّع المكونات المفصلية لمشروع فوكو.

بدأ فوكو بتحليل خطاب المعرفة في القرن السابع عشر، الذي يسمِّيه العصر الكلاسيكي، ويقول إنَّه تميَّز بالتركيز على دراسة الإنسان بوصفه كائناً حيَّاً، وفيه تحوَّل الخطاب الذي كان يتناول ظواهر الحياة (البايولوجيا) إلى مبحث جديد تتسرَّب إليه عناصر القوة. فحينذاك:

> **"نقلت القوة-الحيوية الحياة وميكانزماتها إلى مجال الحسابات الواضحة، واتُخِذَت المعرفة/القوة عاملاً يحوِّل حياة الإنسان [...]، فالإنسان الحديث حيوان تضطلع سياساته بطرح وجوده للتساؤل"**[9].

في كتابه المعنون "الكلمات والأشياء"، لاحظ فوكو أنَّ العلوم الإنسانية تتَّصف بالتداخل، وأنَّه يمكن لكل منها أن يفسِّر الآخر فتزول الحدود بينها بتأثير ذلك، وتتكاثر العلوم الوسيطة حتى يكاد موضوعها أن يذوب. ويرى أنه في تلك اللحظة أصبحت دراسة الإنسان مجال معرفة علميَّة نتيجة انبثاق "جاهزية إبستمية" أفسحت المكان لتلك الدراسة وجعلتها ممكنة. وخلص فوكو من هذا إلى أنَّ ما يسمَّى "علوم الإنسان"، ليست علوماً ولا أيديولوجيات. وما يتحكَّم فيها هو حاجة نظام المعرفة الذي وُلِدت فيه إلى استضافة موضوعات جديدة، حسب الحاجة إلى ضبط نظام المعرفة في المجتمع الذي أنتجها.

9 Dreyfus, Hubert L. and Rabinow, Paul; Michel Foucault: *Beyond Structuralism and Hermeneutics,* (New York and London: Harvester Wheatsheaf, 1982). pp. 134-135.

يجب ملاحظة أنَّ فوكو عندما يتحدَّث عن نظام المعرفة فهو لا يقصد المعرفة في إطلاقها، لأنَّه يحلِّل أنماط المعارف التي تطوَّرت في المجتمعات الأوروبية، وضمن ثقافاتها الخاصة، وفي فترات تاريخية محدَّدة. إنَّه يدرس شروط نشأة العلوم الاجتماعية والإنسانية التي هي نمط معرفي لنظام له قدرة على استضافة تلك العلوم، هو نظام المعرفة الأوروبية الذي تشكَّل في فترة القرنين السابع عشر والثامن عشر. وهي فترة يقول عنها فوكو إنَّها أنجزت تحولاً معيَّناً في نظام تلك المعرفة، هو تعريف الإنسان بأنَّه كائن يملك نظام تمثيلات للعالم تتيح له أن ينظِّم أفعاله فيه.

كانت تلك الفترة، حسب فوكو، هي التي وُلِدت فيها علوم البايولوجيا والاقتصاد واللغة، وبعد أن عرض كيفية عمل خطاباتها، كتب مستنتجاً:

> **"يتضح من هنا، إن العلوم الإنسانية ليست تحليلاً لما هو الإنسان بطبيعته؛ بل بالأحرى تحليل يمتد بين ما هو عليه الإنسان في وضعيته، (ككائن حي، عامل/ناطق) وما يخوِّل هذا الكائن أن يعرف (أو يحاول أن يعرف) ما هي الحياة، وعلامَ يستند جوهر العمل وقواعده، والطريقة التي تمكِّنه من الكلام"**[10].

يخلص فوكو إلى أنَّ علوم الإنسان تشغل المسافة التي تربط البايولوجيا بعلم الاقتصاد وفقه اللغة، وتفصل بينها من حيث هي تخصُّصات متمايزة عن بعضها. والتعريف الذي يسوقه فوكو للإنسان، والعلاقة التي يقيمها بين البايولوجيا وآخر العلوم التي تطوَّرت، وهو علم اللغة؛ يقودانه مباشرة إلى كانط الذي ابتكر ذلك العلم الذي يملأ الفراغ بين البايولوجيا والاقتصاد واللغة، أي الأنثربولوجيا.

كان كانط قد صاغ تصوره لحقل الأنثربولوجيا في كتاب (الأنثربولوجيا من وجهة نظر براغماتية)، الذي وصف فيه الإنسان بأنَّه يصبح إنساناً بقدر ما

10 المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

يكون كائناً متحدثاً. ورسم مساراً تطوُّرياً للإنسان يمرّ بثلاث مراحل: ينتقل أولاً من حالة الحيوانية إلى حالة الإنسانية بقدرته على إنتاج الثقافة، ويتحقَّق هذا بالتدريب الذي يحصل به الإنسان على قدرات تقنيّة. ثم تتيح له الثقافة والقدرات التقنيّة أن ينتقل إلى المرحلة الثانية، التي تتميز باستعداد براغماتي يتحقَّق بنقل الثقافة إلى درجة أكثر تقدُّماً. وفي المرحلة الثالثة، وعبر التنافس في تطوير المهارات؛ يبلغ الإنسان مرحلة الحضارة، وهي المرحلة التي تتوصَّل إلى قوانين صالحة لعموم البشر؛ وتمثِّلها مرحلة الأخلاقية التي تستهدف الحكمة. ووفقاً لكانط فإنَّ الإنسان، بخلاف الحيوانات التي تتطوَّر كأفراد، يتطوَّر بوصفه نوعاً واحداً شاملاً لجميع أعضائه، لقدرته على تداول المعرفة.

يرى كانط أنَّ هذه المرحل التي يمرّ بها النوع الإنساني بطرق مختلفة، تستدعي ترتيب مجتمعاته بطرق مختلفة أيضاً، كل حسب مرحلته. فتوجد مجتمعات ظلَّت أقرب إلى الحيوانات لا يميزها عنها سوى أنَّ لها ثقافة بدائيَّة، وهناك مجتمعات تطوَّرت ثقافاتها حتى بلغت مرحلة الحضارة، وهناك حضارات تطوَّرت فبلغت مستوى العالمية، التي تمثِّلها الأخلاق. وهذا يفسِّر لماذا يتَّخذ كانط من الأخلاقية أساساً لفلسفته.

هذه الكيفية التي صاغ بها كانط مفهومه للإنسان ورسم بها مسار ارتقائه تكشف عن نظرته إلى المجتمعات وعلاقة البشر ببعضهم. ولأنَّ مراحل التطوُّر التي تعقب المرحلة الأولى تبدأ بحقل الثقافة، وفيها يفارق الإنسان الطبيعة الحيوانية؛ فهي تُعدُّ لحظة حاسمة لأنَّ الإنسان يكتسب فيها ما يقوده إلى الاستعداد التقني، الذي يقود بدوره إلى الاستعداد البراغماتي الذي ينقله إلى مرحلة الحضارة. إذاً، يتركَّز السؤال المبدئي لدى كانط حول الثقافة: كيف يستطيع الإنسان بواسطتها أن يفصل نفسه عن الطبيعة؟

بخلاف ما هو متوقع من كانط، الذي كان قد عالج الفرق بين الحيوانية والإنسانية في فلسفته حول الجغرافيا الطبيعية حيث أقام الفروق بين البشر على أساس علاقتهم بالطبيعة ناظراً إليها بمنظور عِرقي؛ لم يشرح في كتاب الأنثربولوجيا بطريقة واضحة كيف ينتقل البشر من وجودهم الحيواني إلى الوجود الإنساني. وعندما يُعرِّف الأنثربولوجيا بأنَّها تتناول الإنسان من حيث هو كائن يصطنع تمثيلات للعالم، تُنقَل بواسطة اللغة إلى الفكر ليصبح كائناً عقلانياً؛ كان يقوم بالنقلة الحاسمة التي تضع تطوُّر الإنسان في منطقة الفكر الذي يتجه نحو غائيَّة أخلاقيَّة، وهده هي المنطقة التي يتكامل فيها فكر كانط. فقد كتب في "أسس ميتافيزيقا الأخلاق" أن الإنسان:

> **"عليه واجب أن يرفع نفسه من حالة الطبيعة أي حالة الحيوانية، إلى الحالة التي يتمكَّن فيها، دون بقيَّة الكائنات الأخرى، من تحديد غاياته بنفسه، وهي مرحلة الإنسانية"**[11]

إنَّ معالم هذا التحوُّل الحاسم من مرحلة الحيوانية إلى مرحلة الإنسانية، توجد في منطقة أخرى من فكر كانط هي التي تسمح باستجلاء جذور أنثربولوجياه: إنَّها المنطقة التي ربط فيها الإنسان بالطبيعة، حيث رأى أنَّه يتقيد بالمناخ. وكان قد فعل هذا في فلسفته الجغرافيَّة، التي لم يهتم فوكو بربطها بالأنثربولوجيا البراغماتية.

لقد توصَّل فوكو إلى أنَّ نص "الأنثربولوجيا من وجهة نظر براغماتية" له أهمية كبرى لفهم فكر كانط، فيقول إنَّه الكتاب الذي يضيء كل مشروعه الفلسفي الذي كرَّس له جُلّ عمره. وهذه الملاحظة الجوهرية لفوكو، التي وضعته في مقدِّمة من نقلوا إلى الثقافة الفرنسية أنثربولوجيا كانط؛ هي التي ترمي عليه بعبء توضيح علاقة هذا العلم بمسار تطوُّر المعرفة الأوروبية، من جهة علاقتها بالقوة، التي هي مجال اهتمام فوكو الأساسي. وهذا ما لم

---

11 إمانويل كانط: **أسس ...**، ص 44.

يفعله بالرغم من أنَّ صلة كتاب الأنثربولوجيا البراغماتية بمشروع كانط الفلسفي تعني، تلقائياً، التوجُّه إلى مبحث الجغرافيا الطبيعية حيث تصبح فلسفة التمييز الكانطية، وبالتالي نظريته العِرقية، جزءاً رئيسياً في مشروعه الفلسفي يصعب فصله عنه، بما أنَّ فوكو يؤيِّد ارتباط الأنثربولوجيا بكل مشروع كانط.

لكن لو أنَّ فوكو ربط أنثربولوجيا كانط بمبحث الجغرافيا الطبيعية، لكان سيطرح على الثقافة الأوروبية السؤال المُهم حول دور عنصرية كانط في التأسيس لمشروعه الفلسفي، ومن ثم، دور العنصرية في الفكر الأوروبي ككل. ربما تجنُّباً لهذه التبعات فضّل فوكو إزاحة عِرقية كانط عن نطاق بحثه. ولأن فوكو أشار في بعض نصوصه المتأخِّرة إلى أنَّ العِرقية استُخدِمت في إطار المعرفة الحديثة لفرض سيطرة على المجتمعات الأوروبية؛ فإنَّ إهماله عِرقية كانط يطرح تساؤلاً ملحَّاً حول تعمُّده عدم مناقشة دور العِرقية في مجال السيطرة الخارجية، في ذات الوقت الذي فتح فيه نقاشاً حول دورها في أوروبا.

بتتبُّع دور البحث الذي قام به فوكو حول أنثربولوجيا كانط في التأسيس لمشروعه اللاحق، وهو رصد القطائع في تاريخ المعرفة الأوروبية؛ توصَّلنا إلى انقطاعٍ مهم في فكر فوكو يتمثَّل في قفزهِ على اللحظة التي تحقَّق فيها التلاحم بين العلوم الإنسانية والاجتماعية والنظام الفلسفي الذي أسَّس لها. فقد حدث ذلك التلاحم مع تأسيس كانط للأنثربولوجيا على قاعدة الجغرافيا الطبيعية، التي صاغت نظرته العِرقية إلى الإنسان والمجتمع. ومن هنا يمكننا الانتقال إلى المرحلة التالية التي تناول فيها فوكو العِرقية من حيث هي أحد تجلِّيات التمييز التي أسَّست لممارسة السيطرة على الأوروبيين، بينما أهملَ الحدث التاريخي المهم وهو أنَّها وُلدت مع بدء اضطهاد غير الأوروبيين. وهذا هو موضع الانقطاع الثاني في فكر فوكو، الذي يؤكِّد ما افترضناه في بداية هذا الفصل من أنَّه طوَّر نقده للقوة في ظل اهمال ارتباطها بالفضاءات الخارجية، التي مارس فيها الأوروبيون قمع الشعوب الأخرى في حقبة التوسُّع الاستعماري. وبهذا كان

يتجاهل دور علاقة أوروبا بالعالم الخارجي في تطوير المعرفة العلمية، خاصة في حقبة التنوير، وكيف أنَّ حقبة الحداثة ترتبط بالفضاءات العالمية لا بأوروبا وحدهاً.

في محاضراته الأخيرة طرح فوكو، بطريقة عابرة جداً، التأثيرات السالبة للمعرفة البايولوجية على مجتمعات أوروبا، وذلك في سياق نقده للسياسات الحيوية (bio-politics). ورغم أنَّه تعرض لمصطلح (العِرق)، إلا أنَّه ساواه بالتقنيات الأخرى التي مورست في عصر التنوير من أجل ضبط المجتمع. فقال، شارحاً لطلابه معنى تعبير "السياسات-الحيوية":

> **"أعني بذلك ما بدأ في القرن الثامن عشر من توجُّه نحو عقلنة المشكلات التي عَرضَت للممارسات الحكومية، من خلال الظواهر المميِّزة لجماعة من البشر والسكَّان: الصحة، النظافة الشخصيَّة، العناية بالمواليد، متوسِّطات الحياة، العِرق ...، إنَّنا نعلم المجال الواسع الذي شغلته هذه المشكلات منذ القرن التاسع عشر، والموضوعات السياسية والاقتصادية التي شكَّلتها حتى يومنا الراهن"**[12].

هنا يُدرِج فوكو مفهوم (العِرق)، الذي يقول إنَّه أخذ معناه الدقيق في القرن الثامن عشر، في نهاية مجموعة من المباحث الاقتصادية والسياسية التي غذَّتها نظريات اقتصاديين مثل مالتوس وسميث وريكاردو. وعندما يورد فوكو هذه الأنواع المخفَّفة من ارتباطات البايولوجيا بالسياسة، التي مارست تأثيراتها السلبيَّة على المجتمعات الأوروبية، فهو لا يشير أبداً إلى أشكالها الرئيسية والأكثر عنفاً التي ارتبطت باضطهاد الشعوب الأخرى. من بين الأشكال المختلفة لارتباط البيولوجيا بالسياسة والأيديولوجيا، وهي ارتباطات تطوَّرت بعد أن اتَّخذت العِرقية صورة نظرية حديثة عند كانط؛ أحصى باحثان غربيان ما يلي: التحكُّم بالإنجاب، والتخصيب القسري، واستخدام البشر كعينات معمليَّة،

12 Foucault, Michel: *Ethics* .., . p. 71.

والتجارب والبحوث العلمية الداعمة للتمييز العنصري، والتطهير العِرقي[13]. ومعظم هذه الأشكال استهدف بها الأوروبيون التحكُّم بحياة البشر وإعادة تشكيل انتماءاتهم، وصياغة ذاتياتهم عبر سياسات رسمية تنتهجها مؤسسات الدولة. وكانت تستهدف، في الغالب، التحكُّم بغير الأوروبيين من أجل السيطرة عليهم وعلى أراضيهم وثرواتهم.

برزت آثار العِرقية في مجالات ليست بعيدة عن فوكو زمناً وموضوعاً. ففي مجال الفلسفة دافع عنها في القرن العشرين برتراند رسِل الذي عُرِضت هنا آراؤه حول ضبط النمو السكاني للشعوب غير الأوروبية، مستفيداً من غالتون الذي استهدف بدراساته حول التحكُّم الوراثي السيطرة على غير الأوروبيين، وكانا يدعمان بأفكارهما هذه التوجُّه الاستعماري لبريطانيا. وفي فرنسا وظّفها عدد من المفكِّرين والعلماء لتبرير قمع وإبادة مواطني الجزائر إبَّان استعمارها، وسيأتي تفصيل ذلك في الفصل الأخير. أمَّا في ألمانيا فإنَّ النظرية العِرقيَّة كانت أوسع انتشاراً وأبيدت بها شعوب غير أوروبيَّة في القرن العشرين قبل أن تقود إلى اضطهاد الأوروبيين أنفسهم في فترة النازيَّة[14]. هذه جهود عاصَرها فوكو وتطوَّرت متوازية مع مشروعه الفلسفي، فكيف تسنى له أن يتغاضى عنها وقد شكَّلت مَعلماً واضحاً لعصره؟

يجعل فوكو ذلك التغاضي مقبولاً بحِيل خطابية، فبانتزاعه مصطلح (العِرق) من السياق العالمي وإدراجه في سياق أوروبي خالص، يربط نطاق اشتغال تأثيراته بنمو الرأسمالية وصعود الليبرالية في القرنين التاسع عشر والعشرين،

---

13 انظر مقدمة الكتاب التالي:
Alexander, Denis R. and Numbers, Ronald L (eds.).; *Biology and Ideology: From Descartes to Dawkins*, (Chicago and London: The University of Chicago Press, 2010).

14 أثار اهمال فوكو للممارسات النازية وسياساتها الرقابية اهتماماً واسعاً بين دارسي فلسفته، ووجد تقديرات مختلفة ناقدة ومساندة، انظر مثلاً:
Milchman, Alan and & Rosenburg, Alan: Michel Foucault and the genealogy of the holocaust, *The European Legacy: Toward New Paradigms,* vol. 2, no. 4, (1977), 697-699.

وبذلك يقصي غير الأوروبيين عن دائرة البحث حول العِرق، وعن ومشروع مقاومته. في شرحِ فوكو لمعنى العِرقية يتلاشى الإنسان غير الأوروبي، رغم أنَّه يمثِّل شرط انبثاق موضوعها، ويتحوَّل إلى كائن غير مرئي في مجال نقد القوة.

إنَّ إقصاء فوكو لغير الأوروبيين عن مجال القوة لا يقف عند مجال العرقيَّة وحده، ففي دراساته حول الجنسانيَّة أيضاً أزاحهم عن منطقة كانت مخصصة لهم قبل الأوروبيين، وهي ربط الجنس بالمعرفة الرقابية لأجل المصلحة العامة. كتب فوكو عن ربط الجنس بالنمو السكاني في أوروبا عند القرن السابع عشر:

> **"صحيح أن التأكيد كان قائماً، منذ زمن بعيد، على أنه يتعين على البلد الذي يريد أن يكون غنياً وقوياً، أن يكون كثير السكان. لكنها المرة الأولى التي يقرر فيها مجتمع، على الأقل بكيفية ثابتة، بأن مستقبله وثروته يرتبطان لا بعدد وفضيلة مواطنيه وحسب، ولا بقواعد تزاوجهم وتنظيم الأسرة فقط، ولكن أيضاً بالكيفية التي يستعمل بها كل واحد منهم الجنس"**[15].

لا شك أنَّ ربط نمو المجتمع بعدد السكَّان واستخدامهم للجنس لم يتشكَّل لأول مرة في أوروبا وإنَّما تشكَّل في المستعمرات، فالاعتقاد بجدوى الغزو الاستعماري تأسَّس على فكرة أنَّ زيادة عدد سكَّان الإمبراطورية وتوظيفهم في مجال الإنتاج وجمع المواد الخام، يحقِّق لبلد الغزاة الثراء والقوة. ومن ناحية أخرى، فإنَّ تركيز المفكِّرين والفلاسفة الأوروبيين على جنسانيَّة الأفارقة وطبعهم الشهواني، كما لدى بفُّون هردر وهيوم وغيرهم ممَّن نوقشت أفكارهم في الفصول السابقة، يبيِّن أنَّ مجال الاستعباد كان الساحة الأولى التي تطوَّرت فيها المعرفة بعلاقة الجنس بالاقتصاد، بما أنَّ المستعبَدين كانوا يمثِّلون قوة العمل الجالِب للثروة.

إنَّ فوكو لا يرى ضحايا غير الأوروبيين في مجال التعرُّض للهيمنة، وباستنطاق تحليلاته للموضوعات التي شكَّلت مجال دراسته لفاعلية القوة يُلاحَظ

15 ميشيل فوكو: **تاريخ الجنسانية: إرادة العرفان**، (أفريقيا الشرق، المغرب، 2004). ص 23.

أنَّه يتبنَّى طريقة خاصة في التمييز بين الإنسان الأوروبي والآخرين، كانت قد طبعت كل الخطاب الفلسفي الأوروبي ما بعد – الهيغلي بطابع فريد، وهي قابليَّة البشر لأن يكونوا مرئيِّين أو غير مرئيِّين بحسب انتمائهم الجغرافي. فكما استُخلِص سابقاً، نفى هيغل شعوب الجنوب إلى فضاء الجغرافيا ليغيِّبها عن التاريخ، فلم تعد مرئيَّة للمشتغلين بدراسة الفترات التاريخية المختلفة وتحولاتها، خاصة فيما يُسمَّى التاريخ العالمي.

بخلاف ما توصَّل إليه فوكو في تحليل ارتباط المعرفة بالقوة وتطوُّر أشكال المراقبة التي يرى أنَّها نشأت في الفضاء الأوروبي؛ يؤكِّد باحثون آخرون أنَّ تلك الممارسات لم تنشأ وتتطوَّر إلا في سياق سيطرة أوروبا على مستعمراتها. منتقداً إهمال فوكو لما كان يجري في العالم الخارجي، كتب تيموثي ميتشل عن دور مؤسسات التحكُّم بالأفراد والمجتمعات في ظل النظام الرأسمالي:

"... بيَّن منظّرو ما بعد الكولونيالية بالفعل أنَّ أشكالاً كثيرة للانضباط والتنظيم كانت تُعتبر، منذ كتاب ميشيل فوكو الانضباط والعقاب (Discipline and Punishment)، مُهِمَّة أهميَّة المصنع في انبثاق الحداثة الرأسمالية، قد تم استحداثها لأول مرة خارج أوروبا الشمالية، التي تنصبّ عليها تحليلات فوكو[16].

متجنِّباً المواضع التي تطوَّرت فيها ممارسات الانضباط والعقاب التي شكَّلت التمارين الأساسية لربط المعرفة الأوروبية بالسيطرة، ركَّز فوكو في توصيفه للحداثة على دور فكر التنوير في عقلنة العلاقات الإنسانية وضبط أنشطة الحياة، مثل: طُرق تعريف الذات وتنظيم المؤسَّسات الاجتماعية ودراسة نمو السكَّان ورصد حراكاتهم. ويعلِّق ميتشل على هذه الطريقة في توصيف الحداثة، التي تتمركز حول أوروبا وتفصلها عن العالم، بقوله:

"... ذهب فوكو إلى أنَّ استحداث وتطور الأشكال الحديثة للسلطة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر قد ارتبط بانبثاق (السكان) بوصفهم الموضوع

---

16 تيموثي ميتشل: **مدرسة**...، ص 102.

الأول للسياسة الحكومية، لكن من المرجح أيضاً أنَّ هذا قد حدث لأول مرة في استعمار المناطق غير الأوروبية، خاصة الهند. والحال أنَّ مناهج التحكم في الناس والمكان والحركة، التي يعرضها فوكو بوصفها أساسية لصوغ الحداثة الأوروبية قد جاءت في حالات كثيرة إلى أوروبا من تعرُّضها لما هو خارجها"[17].

رغم هذا، يرى فوكو ماهو أوروبي فقط، أمَّا غيره فيتَّصف باللا مرئيَّة والغياب التام. ومن الغريب أنَّه حتى في الزمن الذي تطوَّرت فيه دراسات ما بعد الاستعمار وانتشرت في الغرب، لم تُدرَس هذه السمة المميِّزة لفكر فوكو بطريقة تفصيلية. إنَّ الدفاع عن حصر فوكو لعلاقة القوة بالمعرفة داخل أوروبا وحدها بقول إنَّ من الطبيعي أن يهتمَّ المفكِّر بأوضاع مجتمعه لا بمجتمعات الآخرين؛ دفاع غير مقبول لأنَّ كانط نفسه كان قد ربط نشأة الأنثربولوجيا بظهور ما سمَّاه "المواطن العالمي"، أي الإنسان الأوروبي المهتم بمعرفة العالم الخارجي. وذلك عندما قال إنَّ هدفها هو تنوير الأجيال الأوروبية بأحوال الشعوب الأخرى. ومن نظرته التنويرية هذه طوَّر كانط اعتقاداً بأنَّ فكره يمثِّل المواطن "العالمي" الذي يمتلك معرفة تميِّز بينه وبين المعارف المحليَّة لمن سيخترق فضاءاتهم بالقوة، فيبرِّر بذلك الفرق المعرفي الاستيلاء على أراضيهم ونتاجات عملهم.

إنَّ تجاوُز فوكو عن ارتباط المعرفة بالتوسُّع الأوروبي في فترة الحداثة، وعلاقته بفكرة المواطن الكوني لدى كانط، هو وسيلة فوكو الأساسية لتجنُّب رؤية التلاوين العِرقيَّة لأنثربولوجيا كانط، وأثرها على العلوم الإنسانية والاجتماعية. ويرجع فضل تبنِّي فوكو لهذه التقنيات الخطابية إلى الفروق التي رسمها قبله الفلاسفة، من ديكارت إلى هيغل، التي تفصل كليَّاً بين الأوروبيين والآخَرين.

بعد هيغل لن يعود فلاسفة أوروبا في حاجة لأن يلاحظوا وجود غير الأوروبيين ويمنحوهم حتى عبارة تمييز، لأنَّ الكلمة الأخيرة قِيلت في حقِّهم.

---

17 المرجع السابق، ص 103.

وهي الكلمة التي بموجبها أقصاهم هيغل عن مسرح التاريخ، وبما أنَّ التاريخ كان هو ما يميِّز الإنسانية عنده، فقد أقصاهم بذلك عن نطاق الإنسانية نفسها. وبهذا وضع حدّاً أمام إمكانية ظهورهم في فضاء الخطاب الفلسفي الأوروبي، ومنذ تلك اللحظة، فإنَّ كلمة "الإنسانية" لن تعني أي كائن آخر سوى الأوروبي.

لفتَ إهمال فوكو للفضاءات غير الأوروبية انتباه بعض النقَّاد المعاصرين الذين يحاولون التفكير من خارج التقاليد الأوروبية الغربية، فأشارت غيَاتري تشاكرفارتي سبيفاك، إلى أنَّ دراسة فوكو لنُظم العزل في أوروبا لم تكن سوى دراسة مجازية لنُظُم الإقصاء الأكثر اتساعاً التي مورِست في المستعمرات[18]. وأشار هومي بابا أيضاً إلى أنَّ الطريقة التي اتَّبعها فوكو في توصيف الحداثة تُعتِّم على حقيقة أنَّ كثيراً من نتاجات وتأثيرات الحداثة اصطُنِعت أولاً خارج أوروبا ثم نُقِلت إليها لاحقاً[19].

هذا يعني أنَّ دراسات فرانز فانون لارتباط المعرفة الأوروبية بالقوة كانت أكثر جذريَّة وشمولاً من دراسات فوكو؛ لأنَّه درَسها في الفضاءات الاستعمارية الواسعة ولم يقصرها على أوروبا، وقد فعل ذلك بالتزامن مع بحوث فوكو، إن لم يكن قد سبقها. لكن الفكر السائد حاليَّاً لا يتجاهل فقط إهمال فوكو لعلاقات القوة خارج أوروبا، وإنَّما يتجاهل أيضاً مساهمة فانون في استجلاء شمول تلك العلاقة بطريقة أدقَّ من فوكو. وهذا وجه آخر لتحيُّز الفكر الغربي المعاصر.

يخلص هذا الفصل إلى أنَّ قطيعة فوكو مع الفكر المناهض للسيطرة في ستينيات القرن العشرين، التي تطوَّر فيه مشروعه الفلسفي، كانت متعدِّدة المظاهر. منها أنَّه تجاهلَ بطريقة غير مبرَّرة أوضاع فرنسا في تلك الفترة التي احتدم فيها الجدال بين المفكرين الفرنسيين حول الاستعمار، وهي فترة هزيمة

18 Spivak, Gayatry Chakravorty; 'Can the Subaltern Speak? Speculations of Widow Sacrifice', in C. Nelson and L. Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Cultures,* (Basingstoke: Macmillan Education, 1988). P. 291.

19 تيموثي ميتشل: مدرسة ...، ص 106.

فرنسا على يد ثوار الهند الصينية في سنة 1954م وثورة الجزائريين من أجل الاستقلال. فالمؤثرات الصادرة من المستعمرات، وتهالُك النفوذ الإمبراطوري الأوروبي عموماً، كانت تحفّز نقد السيطرة في أوساط المثقفين الفرنسيين. وهو نقد اتَّخذ أشكالاً متعدِّدة، ظهرت بوضوح لدى مفكري ما بعد البنيوية وما بعد الحداثة. وأوضحَ الفصل أيضاً أنَّ عدداً من النقَّاد الذين أثاروا شكوكاً حول إهمال فوكو لعلاقة المعرفة الأوروبية بالقمع الخارجي، خلصوا إلى أن فكره تميَّز بمركزية أوروبية أتاحت له تجنُّب المواضع المشبعة بالعنف في مسيرة الحداثة، والتي تركت آثارها على نظامها المعرفي[20]. يتَّصف خطاب فوكو الفلسفي بتبنِّي موقف مضمَر يقوم على تضاد بين بشر مرئيِّين لنظام المعرفة الحديثة، هم الأوروبيين، وبشر آخرين غير مرئيِّين فيه، هم غير الأوروبيين. وهذا شيئ كان له أثر كبير على استقرار ورسوخ نُظم ممارسة القمع في العالم الحديث، فالتظاهر بعدم رؤية الآخرين يُجيز الصمت عن اضطهادهم، لأنَّهم في حكم غير الموجودين بالنسبة إلى الذات الرائيَّة[21]. لقد عبَّر باحث غربي عن عدم براءة مثل هذا السلوك واستحقاقه إدانة صريحة في مجال الفكر، عندما قال: إنَّ مسؤوليَّة المفكِّر لا تظهر فقط في ما يقوله، لكنَّها تظهر في ما يصمت عنه أيضاً[22].

---

20 Young, Robert J. C.; Foucault on Race and Colonialism, *New Formations,* no. 25, (1995), 57-65. P. 57.

21 ترتبط هذه الطريقة في النظر إلى الآخرين بما توصَّل إليه الفصل المخصَّص هنا لديكارت حول مقلوب الكوجيتو: الآخر لا يفكر؛ إذاً فهو غير موجود. انظر ص 72 من هذا الكتاب.

22 Hill Jr., Thomas E. and Boxill, Bernard: ‘Kant and Race’, in; Boxill, Bernard (ed*.)*; *Race and Racism,* (New York: Oxford University Press, 2001). P. 449.

جاك درِّيدا: تجاهُلٌ شفوق

أصدر الفيلسوف الفرنسي جاك درِّيدا (Jacques Derrida 1930–2004) فيضاً من الكتب بعد ثمانينيات القرن العشرين، ومع ذلك يبقى مقاله الذي نُشِر في سنة 1966م بعنوان "البنية، العلامة، واللعب في خطاب العلوم الإنسانيَّة" هو الذي يوضح بطريقة دقيقة الأساس الذي استندت إليه فلسفته التفكيكيَّة. في ذلك المقال، أوضح درِّيدا أنَّ الخاصِّية المميِّزة للتفكير الغربي تتمثَّل في اختزال علاقات العناصر الأساسيَّة لبنيته في علاقة مركزيَّة، تعيق ما سمَّاه "التلاعب الحرُّ للبنية"، ويقصد بالتلاعب الحرِّ إمكانية نظام الخطاب المعرفي في أن يتركَّب بطرق متعدِّدة. ويرى أنَّ إغلاق البنية أمام التلاعب الحرِّ نتج عن تنظيمها حول مركزٍ يضبطها، فيقول:

> **"إنَّ المركز يُغلق اللعب الحُر الذي يفتتحه ويجعله ممكناً. وبوصفه مركزاً، فهو يشكِّل النقطة التي لا يصبح فيها إبدال العناصر ممكناً، وفيه تمتنع تبدُّلات أو تحولات العناصر [...]، وقد ظلَّت كذلك بالفعل. وهكذا، ساد اعتقاد بأنَّ المركز يمتاز بخصوصيَّة ضِمن البنية التي يحدِّد بنائيَّتها، في ذات الوقت الذي لا يخضع فيه للعمليَّات البنائيَّة"[1].**

ومن توصُّله إلى أنَّ مركز البنية يؤول إلى علاقة بسيطة بين عنصرين يسيطران على جميع علاقاتها، يستخلص درِّيدا أنَّ هذه العلاقة ذات الطابع المتمركِز لا تقوم على سلطة تصدر من داخل البنية، لأنَّها هي التي تضبط عمل البنية.

---

1 جاك درِّيدا: "البنية، العلامة واللعبة في خطاب العلوم الإنسانية"، في:
مجموعة مؤلفين: **ما وراء التفكيك**، ترجمة محمد عبد الرحمن حسن، (الخرطوم: سلوم للنشر، 2009). ص 36.

وبهذا، يكون مركز البنية موجوداً داخلها وفي الوقت ذاته يعمل من خارجها ويسيطر عليها، فيتَّصف بطابع متناقض. ويستخلص درِّيدا أنَّ بنية الفكر الغربي كانت دائماً تقوم على قوَّة صادرة من الخارج، تفرض تثبيت العلاقة المركزية، وتحكمها رغبة خفض التوتُّر الناتج عن حرية تلاعب العناصر. ويرى أنَّ الثورة اللسانية أحدثت انقطاعاً في فكر البنية المتمركِزة، فيكتب عنها:

"... إن كلَّ تاريخ البنية، القائم قبل ذلك الانقطاع الذي أشرت إليه، يجب أن يُفكَّر فيه بوصفه سلسلة إبدالات يتم فيها إحلال مركزٍ محل آخر، سلسلة مترابطة من المراكز التي تحدِّد بعضها بعضاً، يتَّخذ فيها المركز عدَّة أسماء. وتاريخ الميتافيزياء – مثله مثل تاريخ الغرب– هو تاريخ هذه الاستعارات والكنايات، وسبب ذلك هو فهم الوجود بوصفه حضوراً، بكل ما تحمله هذه الكلمة من معنى"[2].

لقد كانت البنية تعمل بطريقة غير واعية من قبل، ومع الكشف عن آلية اشتغال اللغة بواسطة علم اللسانيَّات، صار ممكناً التفكير في البنية باعتبارها ما ينتج معنى الفكر. ويرى درِّيدا أن المَهمَّة الملحَّة تتركَّز في نقض مركزية الفكر الغربي بتوضيح إمكانية الحدِّ من فعالية مركز البنية، وفتح الفكر أمام التلاعُب الحر لعناصره، فيصرِّح بأنَّه مع الثورة اللسانيَّة لم يعد للفكر مركز يمنحه ثباتاً، أو يقيناً بصدقه:

"إنَّ لحظة الانقطاع هذه هي التي تَحوَّلَ فيها كل شيء – في غياب المركز أو الأصل – إلى خطاب. أي، حين أصبح كل شيء محض نظام لم يعد فيه المدلول المركزي، المدلول الأصلي أو المتعالي، يتمتَّع بحضور مطلق خارج نظام الاختلافات. عندما أصبح النظام يمدِّد غياب المدلول المتعالي وتلاعب الدلالة إلى اللا نهاية"[3].

---

2 المرجع السابق، ص 38-37.

3 المرجع نفسه، ص 39-38.

وفقاً لدرِّيدا، بعد البنيويَّة لم يعد هناك وجود لفكر غربي تتمتَّع فيه الحقيقة، التي تمثِّل مركزاً ثابتاً، بحضور ويقين ذاتيَّين. فأصبح هناك تنظيم علامات يؤول، في النهاية، إلى علاقة اختلاف بين عنصرين يمكن أن تُبدَّل لتتيح فضَّ مركزية الخطاب وإعادة تركيبه، ثم فضه مرة أخرى، وهكذا تتبادل العلامات التلاعب الحر فيما بينها دون أن تنغلق البنية.

من استعراض الكيفية التي عمل بها منطق التمركُز والحضور، ينتهي درِّيدا إلى أنَّ كل خطابات الفكر الأوروبي الغربي كانت تعبِّر عن ذلك الحضور المتمركز، الذي ساد اعتقادٌ بأنَّه يعبِّر عن "حقيقة موضوعيَّة" تسكن خطاب المعرفة. بينما لم يكن كل ما يحتويه خطاب الفلسفة والعلوم الإنسانية سوى سلسلة تبادلات للمراكز، تمحو الاختلاف لتمنح نفسها سلطةَ حقيقةٍ تبدو كأنها توجد خارج النص الذي يحملها، وخارج نظام اللغة الذي يجعل الخطاب ممكناً. يقول درِّيدا:

> **"[إنَّ] اللعب الحر انقطاعُ حضور. وحضور عنصرٍ معيَّنٍ هو دائماً إرجاعٌ لدالٍ يرتسم في نظام فروقٍ من خلال حركة متسلسلة. اللعب الحرُّ هو تلاعب الحضورِ والغياب. وإذا كان لا بدَّ أن يُدرَك على نحو جذري، فيجب أن يُدرَك فيما يسبق خيار الحضور والغياب. ينبغي أن يُدرك الوجود بوصفه حضوراً، أو غياباً، يبدأ مع إمكانية اللعب الحرّ. لا العكس"**[4].

تتمثَّل أهمِّية نقد درِّيدا لمركزية البنية والمعنى في أنَّه أحال كل ما كان يُعتقَد أنَّه فكرٌ قادر على التوصُّل إلى الحقيقة في الفلسفة والعلوم الإنسانية، إلى نصٍ يوظِّف تقنيات لغوية وتقاليد خطابية لإنتاج دلالات معيَّنة حول موضوعه. ومن هنا ربطَ الفلسفة بالأدب، معتبراً أنَّها نمطٌ خطابي يقوم على تنظيم اللغة وفق أعراف أدبيَّة ومجاز وكناية وغيرها من حيل بلاغيَّة تصطنع للحقيقة

4 المرجع نفسه، ص 61.

حضوراً، بينما هي تزوِّد البنية اللغوية بمركزٍ يوحي بامتلاء الخطاب بمعرفة توجد فيما وراء اللغة. ومقابل هذا النمط المغلق من التفلسف، يقترح درِّيدا فتح بنية الخطاب الفلسفي على التلاعب الحر الذي يسمح باظهار المنطق الفرقي المتحكِّم بعمل الخطاب، ويحقِّق تأجيلاً مستمراً للحضور.

تلخيصاً لفكرته هذه، حدَّد درِّيدا ثلاث سمات لخطاب الفكر الغربي، بما فيه الخطاب الفلسفي، هي: اعتماده على علاقة فرقيَّة بين عناصر محدودة، واحتلال تلك العلاقة مركز الخطاب، واضطلاعها بوظيفة ملء المركز بالمعنى.

يردُّ درِّيدا كل خطاب الفلسفة الغربية إلى تاريخ الميتافيزياء القائم على المركزيَّة المنطقيَّة، لأنَّها تستند إلى مركزٍ معنى يتأسَّس على فرق تراتُبي. فركَّزت استراتيجيته التفكيكية على نقض المنطق التراتُبي الذي يقوم عليه الخطاب، وذلك عبر ثلاث خطوات: استخلاص التعارض المركزي للخطاب، وقلب تراتُب عناصره، ثم إعادة بنائه بطريقة جديدة. وباستمرار عملية إبدال المركز يكتسب الخطاب الفلسفي قابلية مستمرّة للتفكُّك والانبناء، حسب طرق قلب التراتُب وإعادة توزيع عناصره، فيحرِّره ذلك ويفتحه على تعدُّديَّة واسعة.

وصف درِّيدا التفكيكيَّة بأنَّها استراتيجية، وليست منهجاً أو نظرية. وهذا لأنَّها ليست طريقة للوصول إلى حقيقة الموضوعات أو محاولة لتفسيرها، فهي تستهدف تحقيق غاية معيَّنة هي نقض منطق النص باتِّباع الطريقة سابقة الذكر في قلْبِ تراتبِ حُججِه الأساسيَّة، التي يعتمد عليها النص في إنتاج المعنى وإكسابه صورة الحقيقة. إنَّ آلية اشتغال تلك الاستراتيجية تعمل كما يلي، حسب وصف أحد المعنيِّين التفكيكيَّة:

"إذا نظرنا في التعارضات الفلسفية الكلاسيكية فلن نجد أنَّنا نتعامل مع عناصر تتواجد بطريقة آمنة، وإنَّما نتعامل مع تراتبيَّة عنيفة، حيث يتحكَّم أحد الطرفِين بالآخَر (من حيث القيمة، من حيث المنطق ... إلخ)، أو تكون له

سلطة أعلى عليه، إنَّ تفكيك التراتب يعني قبل كل شيء، قلب التراتبيَّة في لحظة معينة"[5].

إنَّ إقامة تراتُب معيَّن على أساس العقلانية أو الحضارة أو الثقافة يستند إلى اعتقاد بأنَّ لهذه المفاهيم هُويَّة واضحة يمكن الإمساك بها في ذاتها، بينما هي في الحقيقة تكتسب دلالته من تعارضها مع مفاهيم آخرى، فكل منها يتَّخذ معناه من علاقة اختلاف تسمح لطرفيها بأن يساهما في تعريف بعضهما. فالعقلانية لا تُعرَف إلا بوجود حدٍّ آخر مغاير لها، مثل الأسطورة أو الخرافة. وتقوم فكرة الحضارة على افتراض البربريَّة أو الوحشيَّة، والثقافة تفترض اختلافاً عن الطبيعة، فكل مفهوم يقتضي ما يحدُّه، ويضبط أين تبدأ دلالته وأين تنتهي. لذا، فإنَّ إمكانية قلب التراتب المفاهيمي في النص تنشأ عن تغيير مواقعها فيه.

هذا الوعد الذي حملته الاستراتيجية التفكيكية بقدرتها على نقض التراتبيَّة المتضمَّنة في الفكر الغربي، اكتسبَ سحراً خاصاً بالنسبة إلى الذين عانوا سطوة المركزية الغربية، سواءً داخل الغرب أو خارجه. ففي تسعينيات القرن العشرين وصف المفكر الأميركي جيمس سنيد فلسفة درِّيدا، وعموم تيَّار ما بعد البنيوية، بأنَّهما اكتسبا جاذبية كبيرة عند مثقفي الأقليَّات الأميركية في البداية، لكنهما سرعان ما كشفا عن تواطؤ خفِّي مع تقاليد التمييز التي تسكن نظام المعرفة الغربية. كتب سنيد:

"لقد بدت لي إمكانية قلب التراتب العِرقِي ونقض النص الاجتماعي المتعلِّق بنظام التمييز، شيئاً جاذباً لا يُقاوم. والآن أتَّهم النظرية والأدب بعد الحداثيِّين بالعنصرية لأنَّه سرعان ما اتَّضح أنَّ ما بعد البنيوية، في شكل ممارستها الأوروبية غير الماركسية، [...] يمكن أن تكون أي شيء سوى أنَّها جسر نظري يربط النص بالمجتمع. إنَّ جزءاً كبيراً من النظرية التفكيكية، إن لم يكن معظمها، غير عنصري في ظاهره فقط، أمَّا في الحقيقة فهو العنصرية

5 المرجع السابق، ص 189.

عينها. بمعنى أنَّه يمارس الفصل والتمييز القائمَين على مبدأ الاختلاف العِرقي بطريقة ضمنيَّة، [...] دونما وعي منه لهذا التماثل"[6].

إنَّ اعتماد التفكيكية على قلب التراتب يعني أنَّها تبقى أسيرة منطق الفرق الذي كان يعمل من قبل، وكل ما تفعله هو أنها تبدِّل مواقع العناصر، وبذلك تستديم عمل المنطق التراتبي. ومن البديهي أنَّه رغم قلب تراتُب العناصر في النص، فإنَّ علاقات التراتب القائمة في الواقع الاجتماعي تبقى على حالها. ولأنَّ العلاقات الاجتماعية هي التي غرست منطق التراتب في الخطاب، فإنَّها لن تلبث أن تعيد إنتاجه في خطاب يصطنع نظام فروق جديد ليصون البنية التمييزية.

في نقده للتفكيكية يقول سنيد إنَّها تكتفي بخلخلة تمركُز الخطاب لتوضِّح أنَّ أي واحد من الطرفين يمكن أن يحل محلَّ الآخر، مع إبقائها على التعارض القائم على القوة. ولأنَّ التراتب ينشأ عن ارتباط نظام التمثيلات بمؤسَّسات القوة القائمة في المجتمع نفسه؛ فإنَّ تفكيك تراتبية الخطاب لا يحقِّق شيئاً ما لم تُستهدَف بالنقض الفكرة المؤسِّسة للفروق في عقلية المجتمع. وفي حالة العنصرية فإنَّ الفكرة المركزية هي امتياز الأوروبي على غيره من البشر بأي معيار كان، الطبيعة أو العِرق أو التاريخ أو النمط الاقتصادي، أو غير ذلك. ولأنَّ درِّيدا يتجنَّب مواجهة فكر التراتب في الفضاء الاجتماعي، فإنَّ خطابه التفكيكي يتوافق ضمنياً مع التيَّار السائد للخطاب الفلسفي التمييزي. إنَّه مثل فوكو يتجنب نقل المواجهة إلى السياقات الواسعة والأشمل التي أنتجت علاقات السيطرة والتراتب في الخطاب المراد نقده.

انتقد سنيد تعامُل درِّيدا مع الفلاسفة الذين تنشط ثنائيات التمييز العنصري في خطاباتهم، وتجاهُله للدور الذي تؤديه تلك الثنائيِّات، لأنَّ فاعليتها تتسرَّب خفية إلى خطابه، بما أنَّه يقتبس نصوصهم ويتَّخذها مرجعيَّات للتفكيك. فكتب:

---

6 المرجع السابق، ص 190-189.

"لا يستطيع المرء أن يقتبس من هيغل ونيتشة وهايدغر وهردر، كما يفعل درِّيدا، من دون أن يتواءم مع تعريفاتهم للإنسانية. وهم ربما صاغوا توصيفات عِرقية للإنسان الأسود لكنهم على الأقل لم يتجاهلوا موضوع العِرق كليّاً بدافع الشفقة، فلم يمارسوا العنصرية على طريقة التجاهُل المؤذي للشعور (impinging neglect)"[7].

يرى سنيد أنَّ مناقشة درِّيدا لمفاهيم الإنسان والمجتمع، كما تظهر في خطابات معظم الفلاسفة الذين يتبنُّون نظرة تمييزية؛ والذين يتجنَّب درِّيدا كشف علامات عِرقيتهم وعنصريتهم، توضِّح تجاهله للكيفية التي يستبعدون بها الآخرين عن الوجود. ويرى أنَّ هذا السلوك يكشف عن تحيُّز مبطَّن لديه، لأنَّ فلسفته التي تعمل على تفكيك التراتب من دون أن تنتقد الفكر الذي ينتج التمييز، لا بدَّ أن يتلوَّث خطابها باللغة الصانعة للتمييز، التي تقتبس منها. حتى لا يخوض درِّيدا مواجهةً مع فلسفة التمييز، يفضِّل أن يتجاهل وجود غير الأوروبيين كلِّيَّاً ويغضُّ الطرف عن اشتغال منطق الفرق العنصري، ملتزماً ما سمَّاه سنيد "التجاهل المؤذي"، أي الصمت الذي تلوِّنه الشفقة على من يُمارَس ضدهم التمييز. وبكونه يتجاهل وجود الذين وضَعهم الفكر الغربي موضعاً أدنى، يبدو درِّيدا كأنَّما يترفَّق بهم عن طريق إغلاق النقاش حول موضوع التراتب مستبعداً إيَّاه عن نطاق التفكير، هذا ما يقوله سنيد عن درِّيدا. وهذا الدوران حول فكر التمييز من جانب فيلسوف التفكيكيَّة، التي كان منطقها يفرض عليه أن يواجهه؛ يكشف تهاونه الواضح مع موضوعٍ لم يكن نظريَّاً فقط، وكانت له تبعات عمليَّة بالغة الخطورة على أوضاع البشر طوال العصر الحديث، وهي أوضاع عاشها درِّيدا نفسه، بما أنَّه من أصل غير أوروبي، مثله مثل سنيد الذي انتقد موقفه من العنصرية.

إنَّ حرص درِّيدا على تجنُّب فتح حوار يقود إلى نقدٍ جذري لفكر التمييز الفلسفي يظهر في صمته عن تاريخه ومكوِّنات هويته غير الأوروبية، وقمع

---

7 المرجع نفسه.

انتمائه الأفريقي–الشرقي، بوصفه جزائرياً يهودياً. وهذا القمع الذاتي يظهر أحياناً لدى درِّيدا في صورة مركزيَّة أوروبية مبطَّنة. فمثلاً، عند حديثه عن الجزائريين، الذين عاش أسلافه معهم زمناً طويلاً ونشأ هو نفسه بينهم، فإنَّه يتحدَّث بوصفه أوروبياً، ويقول إنَّ عليهم أن يتوصَّلوا إلى موقف علماني، يفصلون فيه الدِين عن السياسة[8]، معتبراً أنَّ حياة الجزائريين يجب أن تُفهم، ويُحكَم عليها، من منظور خبرة المجتمعات الأوروبية ومسار التاريخ الأوروبي، وفي هذا تجاوز لحقِّ الاختلاف مِن طرف فيلسوف يُعتبر رائد فلسفة الاختلاف. حول علاقة درِّيدا بمجتمعات الشرق الأوسط، يقول أحد الباحثين المعنيين بفكره: بينما ينتقد درِّيدا ربط السياسة بالدين عند العرب، فهو لا يوجِّه نقداً كهذا إلى اليهود الذين أقاموا دولةً على أيديولوجيا دينية[9].

لا يستطيع درِّيدا أن يفكِّر من خارج منطق الفرق المركزي المتحكِّم بتقاليد إنتاج المعرفة الغربية لأنَّ فاعليَّة التفكيكيَّة تقف عند تخوم تلك المعرفة. وتقاليدها هي التي تتيح لدرِّيدا التواصل معها، فالتفاهم مع الخطاب الذي يُراد نقده يتطلَّب قدراً من الخضوع لتقاليده وأعرافه. والحدود القصوى للنقد التي يبلغها درِّيدا هي تأمُّل الجذر الفلسفي للتراتب، ولهذا يتوجَّه بالنقد إلى تحكُّم الميتافيزياء في الخطاب الفلسفي الأوروبي، منتقلاً من منطق الهويَّة الذي بواسطته يتمكَّن النص من إثبات التراتب، إلى منطق الاختلاف، لزعزعة ثبات المركز المُراد تفكيكه ونقض تماسكه، أمَّا المحتوى التمييزي فلا يُمس عنده.

يواجه ديفيد وُود، النصير المرن للتفكيكية، مثل هذا النقد الذي يُساق ضد درِّيدا بحجَّة قوية، فيقول إنَّه رغم ضرورة استهداف التمييز في العلاقات الاجتماعية وفي مؤسسات القوة؛ فإنَّ ضرورة تفكيك خطابه تمليها الحاجة إلى

---

8 Wise, Christopher; *Derrida, Africa, and the Middle East,* (New York: Palgrave- Macmilan, 2009). P. xi.

9 المرجع السابق، الصفحة السابقة.

الكشف عن المواضع التي تتخفَّى فيها التصوُّرات التي تعيد إنتاج العلاقات الاجتماعية التمييزية، لأنَّها في المقام الأول تسكن النصوص التي تحدِّد طريقة فهم الناس للمجتمع. وليوضِّح أنَّ مقاومة تراتُب العلاقات الاجتماعية لا تكفي وحدها لإزالة التمييز، يضرب مثلاً بحقوق النساء، التي يقول إنَّها يمكن أن تُمنَح لهنَّ شكليّاً مع إبقاء التراتب على حاله في ثقافة المجتمع المعيَّن. فتستمر في وعي جماعاته وأفراده عمليات تمثيل المرأة ككائن يعيش خارج فضاء الفعل الاجتماعي، وتُقيَّد فاعليتها بفضاء البيت رغم الحقوق التي مُنحت لها. وعلى النحو نفسه، يمكن أن تُمنَح شعوب المستعمرات استقلالها ويستمر تمثيلها بأنَّها تحتاج من يقودها، فتظلُّ تابعة رغم حرِّيتها. حسب حُجَّة ديفيد وود هذه، لا يمكن تغيير التصوُّرات الذهنية الداعمة للمواقف العمليَّة ما لم يُفكَّك خطابها وتتحلّ البُنى النصِّية المنتجة للعقلية المسيطرة. من دون تفكيك المفاهيم ومنطق إنبنائها يستمرُّ المجتمع فى تنشئة أعضائه على قبول التراتُب وإعادة إنتاجه. ولهذا، يقول وود، ليست القراءات التفكيكيَّة مجرَّد ممارسات نصِّية، لكنها، حسب قول درِّيدا نفسه: "تدخُّلات مؤثِّرة وفاعلة أيضاً، تحوِّل السياقات من دون أن تقصر نفسها على الصياغات اللفظية النظرية، رغم أنَّها لا بدَّ أن تنتج صياغات لفظية كهذه"[10].

يضيف وود، أنَّ الفيلسوف الفرنسي إيمانويل لفيناس أقام أخلاقية الفلسفة على فكر الاختلاف أيضاً، حيث يكون كل إنسان مختلفاً عن الإنسان الذي يتعامل معه لأنَّه ليس نسخة منه، وليس آخراً يُعرَّف بإسقاط صورة سالبة للذات عليه، فيبدو لمن يقابله مختلفاً، وله كينونته بمجرَّد أن يبدو وجهه للعيان. عند لفيناس، يكون الإنسان إنساناً لأنَّ اختلافه يقاوم كل محاولات إسقاط الذات

10 Wood, David; ‘Beyond Deconstruction?’ In Griffith, A. Phillip (ed.); *Contemporary French Philosophy,* (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1987). P. 192.

عليه، فينبثق وجوده من استقلاله عن غيره واختلافه عنهم. وبما أنَّ فكر الاختلاف قاد لفيناس إلى تزويد الفلسفة بأساس أخلاقي؛ يقول وود إنَّ التفكيكيَّة أيضاً تقبل أن يُضاف إليها بُعد أخلاقي[11].

لو أنَّ درِّيدا استهدف نقد ممارسات التمييز التي سادت الحقبة المعاصرة، مثل التمييز العنصري الذي ساد الولايات المتَّحدة حتى ستينيات القرن العشرين وامتدَّ في دول الجنوب الأفريقي حتى نهاية سبعينياته؛ لأمكنه أن يُظهر قدرة فلسفته على الانتقال إلى ماوراء النص لتؤكد حق الاختلاف الإثني والثقافي والسياسي. ولأمكنه استجلاء السياقات التاريخية والسياسات الرسميَّة والنُظُم الاجتماعية الداعمة للتمييز. لكنَّ شيئاً من ذلك لم يحدث، لأنَّ درِّيدا لم يكتب طوال حياته عن فِكر وممارسات التمييز، الشائعة في العصر الحديث، سوى مقال واحد لم يتجاوز عدد صفحاته أصابع اليدين، خصَّصه لنظام العزل العنصري (الأبارتايد) الذي فرضَه الأوروبيون المستوطنون في دولة جنوب أفريقيا على مواطنيها الأفارقة.

حتى في مساهمته المحدودة تلك، تجاهل درِّيدا علاقات التراتُب القائمة وراء النص، مما عرَّضه إلى هجوم حاد من جانب بعض نقاد العنصريَّة. ولأنَّ مقال درِّيدا كان يحمل عنوان "الكلمة الأخيرة للعنصرية"، وركَّز فيه على كلمة "أبارتايد"؛ علَّق روب نيكسون وآن ماكلنتوك بأنَّ النظام العنصري تخلَّى عن تلك الكلمة منذ زمن وصار يستخدم تعبير "التنمية المنفصلة"، الذي يُخفي وراءه سياسات تمييزية أيضاً، فلم تكن كلمة "أبارتايد" هي الأخيرة كما ظن درِّيدا. ومن هنا أدانه المؤلفان بعدم الإلمام بالسياسات التي يتبعها النظام العنصري، لأنَّه يهتم بالنصوص وحدها لا بالسياسات والممارسات الملموسة.

11 المرجع السابق، ص 180.

لماذا يقف درِّيدا في مناقشته للخطاب عموماً، والخطاب التمييزي تحديداً، عند العلاقة الفرقية النصِّية ولا يسعى لفهم السياقات الصانعة لفكر الفروق؟ أو، بتساؤل أوضح: بعد أن توصَّل درِّيدا إلى أنَّ الفكر الغربي يقوم على مركزية الذات، لماذا اكتفي باستهداف علاقة شكليَّة تضع التمركُز في نطاق الميتافيزياء، ولم يستهدف الظروف التي أنتجت الفكر الذي يضع الذات الأوروبية في تضاد مع الآخَرين؟ ما السبب في أنَّه يُزيح الاهتمام كلِّياً عن النتيجة الواضحة لفلسفته، وهي أنَّ مركزية الذات الغربية تتبني على تمييز له جذور تاريخية ويرتبط بأوضاع ملموسة استمرَّت حتى زمنه؟

يُمكن الإجابة عن هذا السؤال بأنَّه إذا استهدف درِّيدا فضَّ تراتُبية المركزية القائمة بين الأوروبي وغير الأوروبي، لقوّض بنقلة واحدة كل أساس الفلسفة الأوروبية لأَّنها نهضت على ذلك التضاد، ومَا عاد هناك خطاب فلسفي يُمارَس عليه النقد، أو يستحق أن يُفكَّك. وهذا الميل لنقد الفكر الغربي، مع رغبة الحفاظ على مركز خطابه ليكون موضوع تفكيك لا نهائي، هو الذي يضع درِّيدا ضمن فلاسفة الاتِّجاه المحافظ الذي لا يرغب في تغيير نظام الفكر الغربي، فاستهدف أن يعيد بنائه بوصفه فكراً تفكيكياً يستند إلى التراث التمييزي نفسه. إنَّه مثل فوكو، يميل إلى مقاومةٍ تستهدف فض التراتب في الخطاب، أمَّا على مستوى الأوضاع الاجتماعية المنتِجة للتراتُب، والعلاقات المعاشة المدعومة بقوى السيطرة الساندة لمركزية الذات الغربية؛ فإنَّ فلسفته لا تحقِّق شيئاً يُذكر.

لقد سبق لدرِّيدا أن صرَّح بأنَّ مغادرة الإنسان لموقعٍ معيَّن تتطلَّب منه أولاً التسليم بالوقوف على الأرضية المطلوب مغادرتها ذاتها، حتى لا يقوم بقفزة هوائية لا تحقِّق شيئاً. صحيح أنَّ درِّيدا لا يتبنَّى في فلسفته موقفاً تمييزياً معلناً، لكنه في اللحظة التي يكشف فيها عن مركز الخطاب الفلسفي الأوروبي ويصبح

مؤهلاً لفضّ محتواه التمييزي فإنَّه ينصرف كليّاً عن مواجهة هذه المَهمَّة ويقصر عمله على نقد شكل ولغة الخطاب، ولهذا السبب يُنتقد هنا خطابه الفلسفي.

يتجنَّب درِّيدا التعرُّض للقوى الساندة لمركزية الخطاب الفلسفي الأوروبي، لأنَّ تصفيتها تعني تجفيف البيئة الفلسفية التي وُلِدت فيها التفكيكية نفسها، وظلَّت تحيا فيها.

إنَّ الحكم بغرابة عدم تطرُّق درِّيدا لأوضاع التمييز لا يصدر عن تأمُّل عقلي، وإنَّما عن أخذ تجربته الشخصية ضمن تلك الأوضاع التمييزية. فبوصفه جزائري وُلِد وعاش في شمال أفريقيا وهاجر إلى فرنسا في سنة 1949م أي في العشرين من عمره تقريباً بعد أن اكتمل وعيه بنفسه وتكَّونت هويته كجزائري؛ فإنَّ تجاوُزه لحقيقة أنَّه كان مواطناً أفريقياً مستعمَراً، وتبنِّيه لتراث فكر لا يسمح له بأن يفصح عن هويته؛ هو الذي يفضح غرابة موقفه من نقد التمييز.

إذا قُورن درِّيدا بكاتب فرنسي كتب في نفس فترته وعاش تجربة مماثلة له تماماً، مثل ألبرت مِمِّي، اليهودي الذي وُلد ونشأ في تونس وعاش تجربة احتلال الفرنسيين لها، ودرَسَ في الجزائر ثم هاجر إلى فرنسا ليدرس الفلسفة هناك وأصبح أحد كُتابها؛ إذا قُورن موقف درِّيدا من هويته الأفريقية–اليهودية بموقف ألبرت ممِّي منها، فإنَّ الاختلاف يبدو واضحاً جداً بين الرجلين. وهذا يثير تساؤلات كثيرة عن التحاق درِّيدا بتقاليد التفلسف الغربي رغم نقده لها، خاصة من جهة صمته عن نقد ارتباطها بالهيمنة الاستعمارية.

من واقع معايشته عنف الاستعمار، كتب مِمِّي كتابه الشهير "المستعمَر والمستعمِر" الذي أشعل في ستينيات القرن العشرين، جنباً إلى جنب مع كتابات فانون وسارتر، جذوة الخطاب الناقد للهيمنة العالمية. في الصفحات الافتتاحية أفصح مِمِّي عن عمق تأثير تجربة الاستعمار عليه، فكتب عن وصوله إلى فرنسا:

”لقد كنت تونسياً، وبالتالي، مستعمَراً. وقد اكتشفت أن جوانب قليلة من أوجه حياتي وشخصيتي لم تُمَس بتلك الحقيقة. ليس فقط أفكاري الخاصة وعواطفي وسلوكي، لكن سلوك الآخرين نحوي هو أيضاً تأثر. وبوصفي طالباً شابَّاً جاء إلى السوربون لأول مرَّة، أزعجتني أفكارٌ معيَّنة: باعتباري تونسياً، هل يُسمح لي بالجلوس لامتحان الفلسفة؟ ذهبت لأسأل المستشار القانوني، فأوضح لي أنَّ ذلك ليس حقَّاً لكنه مجرَّد أمل. ثم، كمحامي يبحث عن الكلمات المناسبة قال: لنقُل، إنَّه أملٌ كولونيالي [...]. لقد ارتضيت حينها وضعية المستعمَرين، لكي أفهم نفسي وأتعرَّف على مكاني في مجتمع أُناسٍ آخرين“[12].

هذا الوضوح في تناول الأثر العميق للاستعمار على مهاجر فرنسي يعترف بهويَّته كمستعمَر مضطهَد في فرنسا، لا يظهر بهذه الطريقة الناقدة عند درِّيدا الذي عاش الوضعية نفسها. يبين ممِّي أنَّ التراتُب بين الفرنسي ومواطني شمال أفريقيا لم يكن يُسمَح بالدراسة الجامعية، وأنَّه كان لا بدّ للمستعمَر أن يدرك أنَّه أدنى من الفرنسيين، حتى في أقسام الفلسفة. وهذا الاعتراف بوجود فرق في الثقافة الأوروبية هو الذي سمح لمِمِّي باتخاذ موقف ناقد للسيطرة، بخلاف درِّيدا الذي عاش الوضعيَّة نفسها لكنه التفَّ عليها بأن صار يرى نفسه أوروبياً. وموقف درِّيدا هذا، الذي يتجنَّب مواجهة فكر وممارسات السيطرة، يطبع معظم عمله الفلسفي.

لقد تعرَّض درِّيدا للنقد من جانب مفكِّر آخر له أصول شرقية عاش فى أميركا وتبنَّى الفكر الغربي، فعاش تجربة مماثلة لدرِّيدا، لكنه كان مثل مِمِّي معترفاً باختلافه، وهو إدوارد سعيد. بخصوص إهمال درِّيدا علاقات القوة، أشار سعيد في مقال بعنوان ”مشكلة النصِّية: طريقتان توضيحيَّتان“ إلى أنَّ علاقة

12 Memmi, Albert: *The Colonized* ..., p. 4.

النقد بالمجتمع هي التي تحدِّد الفرق بين مقاربتَي درِّيدا وفوكو للخطاب. ويقول: بينما توقَّف درِّيدا عند حدود النص، فإنَّ الربط الذي أقامه فوكو بين الخطاب والسلطة أتاح له أن يعالج علاقة المعرفة بالقوة من جهة المجتمع. ويضيف، رغم أنَّ الفيلسوفين ينتقد كلٌّ منهما الآخر، لا يمكن تجاهل أنَّ ما يربط بينهما هو أنَّهما يهدفان إلى الكشف عن القواعد الباطنة في الخطاب وفي لعبة إنتاج الدلالة[13]. يرى سعيد أنَّ المفهوم الذي يسمِّيه "اللا–تمركزيَّة" (eccentricity) يظلُّ أساسيَّاً جداً في تعريف درِّيدا للفلسفة الغربية، وبالاستناد عليه تصبح المَهمَّة الأساسية للتفكيكيَّة هي فضّ التمركز (decentering)[14]. لكن فضّ التمركُز نفسه يتمركز عند درِّيدا حول الفكر الأوروبي، بما أنَّ مختلف أشكال التمركز التي يجمعها درِّيدا تحت اسم "ميتافيزياء الحضور" تُعتبر عنده سمة خاصة بالفلسفة الغربية.

في كثيرٍ من نصوصه يحصر درِّيدا فكرة المركزية التي ينتقدها في نطاق خطاب المعرفة الغربية، فيصبح فضّ المركزية أيضاً مرتبطاً بهذا الخطاب وأشكاله المختلفة من فلسفة وعلوم إنسانية واجتماعية وآداب وفنون. لذا، يتطلَّب تفكيك الخطابات المعرفية الخاصة بالثقافات الأخرى تأسيساً فلسفيَّاً قبل الشروع فيه، بما أنَّها نشأت وتطوَّرت خارج تراث ونظام الميتافيزياء الغربية. وهذا يعني أنَّ درِّيدا لا يرى أنَّ الفلسفة ككل، من حيث هي فلسفة، تتمتَّع بخصائص متماثلة، فيرى الفلسفة الغربية نمط مخصوص من التفكير، يختلف عن أنماط

13 Said, Edward W.; The Problem of Textuality: Two Exemplary Positions, *Critical Inquiry*, vol. 4, no, 4 (Summer, 1978) pp. 673-414. P.674.

14 انظر وصف طبيعة علاقة فلسفة درِّيدا بانماط الخطابات غير الغربية في السياق ما بعد الاستعماري، في:

Hiddleston, Jane: Jacques Derrida: Colonialism, Philosophy and Autobiography, in: Forsdick, Charles and Murphy, David (eds.): *Postcolonial Thought in the French Speaking World*, (London: University Press, 2009).

التفكير التي لم تتطوَّر في أوروبا الغربية. ما هي الفلسفة إذاً؟ وكيف يمكن تحديد إن كان الخطاب فلسفياً أو غير فلسفي، إذا كان يعمل على موضوعات مماثلة لموضوعات الفلسفة الأوروبية ويستخدم مفاهيماً مثل مفاهيمها؟ هل تتحدَّد الفلسفة بشكل خطابها، أم بموضوعاته، أم باللغة التي كُتبت بها نصوصها؟ إنَّ الإجابة عن هذه الأسئلة هي التي تحدِّد إن كانت التفكيكية عالمية أم هي فكر محلِّي يتقيَّد فقط بالتراث الأوروبي.

لم يجب درِّيدا عن هذه الأسئلة صراحة لأنَّه رهن فلسفته بنقد تراث المتافيزياء الغربية، وهذا ما يشكِّل صعوبة قراءة فكره من منظور غير غربي. ولأنَّه لم يتعرَّض إلَّا نادراً جدَّاً إلى نصوص فلسفية غير غربية، وكان في الغالب يُتبِع كلمة (الفلسفة) بكلمة "الأوروبية"، وأحياناً "الغربية"؛ أوحى هذا بأنَّه يوافق على أمكانية وجود فلسفات أخرى. وعلى هذا الأساس اعتقد بعض المشتغلين بالفلسفة، مثل ستيفن بوريك، أنَّ تفكيكية درِّيدا يمكن أن تكون نافذة على الفلسفة المقارنة، فسعى إلى توظيفها في قراءة الفلسفة الصينية، خاصة فلسفة التاو (Daoism)[15].

إن استنتاج قابلية التفكيكية للاعتراف بالتعدُّد من مجرَّد احتفائها بالاختلاف، تنقضه آراء درِّيدا التي عبَّر عنها عدَّة مرات بخصوص الفلسفات الأخرى. فبخلاف ما هو متوقَّع منه، عارضَ بوضوح إمكانية وجود فلسفة غير غربية، وظلّ يصرّح حتى فترة متأخِّرة من حياته، بأن الفلسفة تراثٌ أوروبي خالص. وقد جاء موقفه هذا متَّسقاً مع مواقف فلاسفة المركزية الأوروبية البارزين، خاصة هيغل الذي سبق أن رفض فكرة أنَّ للشرق فلسفة، وعارض قول لايبنتس بأنَّ النصوص الصينية تتضمَّن فكراً فلسفياً. وبخصوص طُرق تلقِّي الفلاسفة

15 Burik, Steven: Derrida and Comparative Philosophy, *Comparative and Continental Philosophy*, vol. 6, no. 2 (2014), 125-142.

الأوروبيين لنصِّ "كتاب التغيُّرات" (The Book of Changes)، وهو كتاب شارح للكونفوشيوسية، أوضح المتخصِّص في الفلسفة الصينية إريك نلسون أنَّ لايبنتس، الذي كان يرى الفلسفة مجال مقارنة بين طرق التفكير المختلفة، عدَّ ذلك النص الصيني قريباً من المسيحية ومن العلم، وقال إنَّه وسيلة تأملية تساعد على تحقيق قدر من السيطرة العمليَّة على عالم الإنسان[16]. أمَّا هيغل، الذي كان يرى الفلسفة تقليداً فكرياً يخصُّ أوروبا وحدها، فقد اعتبر النصّ فقيراً ومغرقاً في التجريد والخُرافة، وانتقد تعاطف لايبنتس معه قائلاً إنه "لا يجب وضع نتاجات الشرق على قدم المساواة مع منتجاتنا، ولا تفضيلها عليها"[17].

في مفارقة كبرى لنداءات تقدير الاختلاف التي تضجّ بها فلسفته، وقف درِّيدا إلى جانب هيغل في نقده للايبنتس، رغم أنَّ ما دفع لايبنتس إلى التعاطف مع الفكر الصيني هو رأيه بأن الكتابة الصينية ليست كتابة صوتيَّة وتعتمد على تصوير المفهوم، وبهذا تبتعد عن التمركز الصوتي الذي ينتقده درِّيدا ويعدُّه سمة سلبية للميتافيزياء الغربية. رغم هذا، استند درِّيدا إلى نقد مماثل لما وجَّهه هيغل إلى الفكر الصيني[18]. يقول نلسون، إنَّ درِّيدا ظلَّ أسير المقارنة التي أقامتها نظريَّات القرن التاسع عندما اصطنعت تضاداً بين اللغة السنسكريتية التي وصفها الباحثون الأوروبيون بأنَّها لغة عقل وروح ونظام قواعدي، واللغة الصينية التي اعتبروها ذات طبيعة بصرية غير عقلانية[19]. وهنا يتبع درِّيدا نفس التمييز بين الغرب العقلاني والشرق اللا عقلاني، وهو تمييز يقوم على ميراث عنصري عريق ظلَّت المخيِّلة الأوروبية تمليه على الفلاسفة لمئات السنوات.

---

16 Nelson, Eric S.; The Yijing and Philosophy: From Leibniz to Derrida, *Journal of Chinese Philosophy*, (August 2011), 377- 380.p. 389.

17 المرجع السابق، ص 381.

18 المرجع نفسه، ص 382.

19 المرجع نفسه، ص 383.

نقلَ نلسون عن درِّيدا تصريحاً صدر عنه في فترة متأخِّرة من حياته، بعد تعرِّضه لنقد أجبَره على التراجُع عن قوله بعدم وجود فلسفة غير أوروبية، لكنه استمر يصرُّ على أنَّ أصول الفلسفة أوروبية خالصة، حيث قال:

"توجد ظاهرة واضحة جداً اليوم [حول] أنَّ هناك فلسفة صينية، وفلسفة يابانية، وهكذا. هذه قناعة أعارضها. فأنا أعتقد أنَّ هناك الكثير جداً ممَّا هو أوروبي وإغريقي يحول دون القول بأنَّ الفلسفة شيء عالمي. ومع قولي هذا، أعتقد أنَّ كل نوع من التفكير فكر فلسفي... وأنَّ الفلسفة طريقة في التفكير ... وبالتالي، فعندما أقول، أنَّ للفلسفة صلة متميزة بأوروبا، فأنا لا أقول ذلك بتمركز أوروبي، وإنَّما أقوله لأنني آخذ (التاريخ بجدية). وهذا أحد تبعات أن نقول إنَّ الفلسفة عالمية"[20].

لقد دافع درِّيدا أكثر من مرة عن موقفه المعارض لإمكانيَّة وجود فلسفة غير أوروبية، فقد نقل غريغوري جونز-كاتز أنَّ درِّيدا حين زار الصين في سنة 2001، صدمَ مضيفيه من أساتذة الفلسفة في الجامعات الصينية بقوله إن "الصين ليس لها فلسفة، وأنَّها تملك فكراً"، وفي محاضرة ثانية صرَّح مرة أخرى بأنَّ " الفلسفة تنتمي إلى نوع محدَّد من تاريخ لغةٍ محدَّدة، وابتكارٍ إغريقيٍ قديم، إنَّها شيء له صورة أوروبية"[21]. ويذكرنا جونز-كاتز بأنَّه سبق لدرِّيدا أن عبَّر عن هذا الموقف قبل عشر سنوات من تكراره في الصين، وكان ذلك في مؤتمر مائدة مستديرة عُقد في سنة 1991م تحت عنوان "الحقُّ العالمي في الفلسفة"، تحفَّظ فيه درِّيدا على إطلاق اسم (فلسفة) على الفلسفات غير الغربية، مدَّعياً أنَّ المعنى يحدِّده الاسم الإغريقي (فيلو سوفيا)، وتأسيساً على هذا يكون التفلسف نمط تفكير يخصُّ الأوروبيين.

---

20 المرجع نفسه، ص 385.

21 Jones- Katz, Gregory; Where is Deconstruction Today?: On Jacques Derrida "Theory and Practice" and Byung-Chul Han's "Shanzhai: Deconstruction in Chinese". los Angeles Review of Books https://bit.ly/2xI47vu مستخرج من الشبكة الدولية للمعلومات، بتاريخ 9 أغسطس 2019.

من ناحية المعيار الفلسفي، لا يجد درِّيدا حجَّة يسند بها التمييز الذي يقيمه بين الفلسفة الأوروبية والفلسفات الأخرى إلا أصل الاسم، وهي حجة مغرقة في التبسيط لا يليق بفيلسوف أن يتمسَّك بها، خاصة إذا كان فكره يركِّز على نقد الاعتقاد بأن للمعنى أصلاً محدَّداً، ويراه معتمداً على تناسل علاقات الاختلاف. ولو كانت أصول الألفاظ هي التي تحسم أمر علاقة المجال المعرفي المعيَّن بفكر الشعوب؛ فإن فروع الرياضيات، ابتداءً بنظام العدّ العشري والحساب ومروراً بعلم الجبر الذي ما زال يُسمَّى في معظم اللغات الأوروبية (algebra)، وانتهاءً بفرع المعادلات الذي يُسمَّى فيها اليوم "الخوارزميات" (algorithms)، وهو المستخدم في جميع مجالات الحوسبة والبرمجيَّات؛ يجب التسليم بأنَّها كلها ليست علوماً غربية، وأنَّ ما يقوم به الغربيون في هذه المجالات هو شيء آخر يجب استبعاده من الرياضيات؛ بما أنَّ مصدر الحساب والجبر والخوارزميات هو الشرق، فكلها طوّرها العرب عن أصل هندي وتلقَّتها أوروبا متأخِّرة جداً. وما زال الغرب يسمِّيها بالأسماء العربية ويستخدم لها الأرقام العربية. فالجبر لا يتحدَّد معناه إلا بفعل الماضي العربي "جَبَرَ"، بمعنى قرَّبَ طرفي المعادلة لاستخلاص قيم مجاهيلها، حسبما وردَ في كتاب "الجبر والمقابلة" لواضع أساسيات هذا العلم، محمد بن موسى الخوارزمي. وهذا النوع من التفكير يماثل ما قام به درِّيدا من إرجاع اسم الفلسفة إلى تعبير (فيلو سوفيا) الإغريقي، لكي يستبعد فلسفات الشعوب الأخرى.

إنَّ استخدام فكرة الأصل، على طريقة درِّيدا، للقول بأنَّ أصل العلوم الرياضية عربي، يقود مباشرة إلى حقيقة مضادّة لما يدَّعيه درِّيدا من أنَّ أصل الفلسفة إغريقي، لأنَّ الفلسفة الأوروبية الغربية الموصوفة بأنَّها "حديثة" تعتمد على الرياضيات والمنطق الرمزي أكثر ممَّا تعتمد على تأمُّل الطبيعة أو الحكمة، الذي يشير إليه الاسم (فيلو سوفيا). لقد استند كبار فلاسفة أوروبا إلى

المنهج الرياضي المستمَد من علم الجبر، بداية بديكارت ولايبنتس وباسكال، ومروراً بفلاسفة الفيزياء مثل غاليليو وكبلر ونيوتن، وانتهاءً بفلاسفة الاقتصاد مثل آدم سميث وريكاردو، وفلاسفة المنطق الرياضي مثل: رسِل وهوايتهد، وغيرهم ممَّن طوَّروا فلسفة مرتبطة بالرياضيات أو المنطق الرمزي. وإذا عُدنا إلى أصل الرياضيَّات فلن يكون هؤلاء جميعهم يمارسون فلسفة أوروبية، وإنَّما فلسفة هندية/عربية، ويجب إنكار أصالة مساهماتهم.

هكذا تنقلب حُجَّة "الأصل" على درِّيدا وتبطل زعمه بأنَّ الفلسفة مبحث أوروبي، فإن كانت الفلسفة في عمومها أوروبية بموجب الأصل، فإن العلوم الحديثة بما فيها الفلسفة الأوروبية تكون شرقية، بموجب الأصل أيضاً. والدليل الأوضح على أنَّه لا يمكن فصل الفلسفة الأوروبية الحديثة والمعاصرة عن المساهمة العربية هو أنَّ درِّيدا نفسه لم يكتسب تأهيله الأكاديمي وشهرته في مجال الفلسفة إلا بمروره عبر حقل الجبر والرياضيات. لأنَّ بداية تطوُّر فلسفته التفكيكيَّة تعود إلى اطروحة الدكتوراه التي انجزها حول صلة المنطق عند هوسرل بالرياضيات[22].

تركَّزت أطروحة درِّيدا على نصٍّ كتبه هوسرل في سنة 1939م بعنوان "أصل الهندسة بوصفه مسألة قصديَّة – تاريخيَّة"، ناقش فيه تحويل الحقائق العلمية إلى صِيغ شكلية تتأسَّس على الجبر، واصفاً المنطق الذي تلتزمه المعرفة في عمومها بأنَّه سلسة عمليات تقوم على صيغ جبرية، أو عمليات جبرنة (algebrization)[23].

22 رأى درِّيدا أن هوسرل ينتهي إلى أنَّ الحقيقة تقترب ممَّا هو نسبي لأنَّ مركزها يتفكّك في مهب رياح التاريخ، انظر:

Derrida, Jacques: *Edmund Husserl's "Origin of Geometry": An Introduction,* (U. S. A.: University of Nebraska Press, 1989).

23 فهم هوسرل خبرة المعرفة بوصفها "حقيقة مستقلة ذات بنى رياضية محدّدة تجريبياً"، انظر:

Centrone, Stefania: *Logic and Philosophy of Mathematics in the Early Husserl* (Heidelberg: Springer, 2010). P. 99.

لم يسلَم تفكير درِّيدا ممَّا له أصل عربي حتى في أهم نصوصه المتأخرة. ففي كتابه الشهير الذي أعطاه عنوان: (في الغراماتولوجيا) أو (في علم الكتابة) (Of Grammatology)، استخدم درِّيدا الجبر أداة فلسفية لإزاحة فكرة الأصل من مركز الفلسفة الغربية وذلك بانتقاله من اللغة اللفظية التي تحتل مكانة الأصل في فكر الميتافيزياء، إلى الكتابة التي يقول إنَّها أُعطِيت دائماً مكانة هامشية في الفلسفة الأوروبية، واكتفت بوضعية الملحق (supplement). ولكي يؤسِّس فلسفياً لمكانة الملحق؛ قلب درِّيدا دلالته بأن جعل الأصل معتمداً على ملحقه، لا العكس. فكتب عن سؤال الكتابة، بوصفها ملحقاً للصوت:

"إنَّ السؤال يخصّ أصل الملحق، إن كان ممكناً المخاطرة باستخدام تعبير كهذا مرفوض تماماً في المنطق الكلاسيكي. إنَّه الملحق الأصل: الذي يلتحق بالأصل ليحل محله، ولا يُشتَق منه؛ فهذا الملحق هو، كما يمكن القول عن قطع الغيار، نتاج الأصل. أو هو وثيقة تؤسِّس للأصل"[24].

بهذا النوع من الانزلاق البطيء من تعبير إلى آخر بهدف خلق الاختلاف وتخطِّي منطق الهويَّة؛ يجعل درِّيدا من الملحق شيئاً يزيح الأصل، لكن ليصبح مثيلاً له ويعطيه حضوره. وليوضِّح الحاجة إلى تفكيك فكرة أنَّ اللغة اللفظيَّة هي أصل الفكر، كتب:

"لكنَّ سؤال الأصل يُشدِّد على سؤال الجوهر. ويمكن قول إنَّه يفترض مسبقاً سؤال وجود – ظاهراتي (onto-phenomenological question) بالمعنى الدقيق لذلك اللفظ. إذ يجب معرفة ما هي الكتابة ليصبح من الممكن التساؤل عن، ومعرفة، ما يُتَحدَّث عنه [...]، أي: أين ومتى تبدأ الكتابة؟"[25].

يركِّز كتاب (الغراماتولوجيا) على نقد فكرة الأصل بتفكيكها وإعادة تعريفها، ليتأسَّس علم الكتابة كفضاء للتفلسف يتجاوز التفكير القائم على مركزية الحضور

24 Derrida, Jacques; *Of Grammatology*, (Baltimore: John Hopkins University Press, 1997). P. 313.

25 المرجع السابق، ص. 74.

الصوتي التي استمرَّت تميِّز الميتافيزياء الغربية، حسب رأي درِّيدا. أتاح نقد فكرة الأصل لدرِّيدا مساءلة تقاليد التمركُز من جهة أنَّ مسار التفلسف الأكثر أهمية في تاريخ الغرب يتركَّز في الاتجاه العقلي، وهذا تحديداً لأنَّه استضاف معرفة فلسفية جديدة من خارج التراث الإغريقي، هي الجبر.

في الكتاب السابق نفسه ناقش درِّيدا أطروحات لايبنتس وديكارت اللغوية التي استهدفت التوصُّل إلى قواعد كلِّيَّة للغات بتوسيط علم الجبر. بادئاً بكوندياك ومنتهياً إلى يالمسليف، يخلص درِّيدا إلى أنَّ تاريخ المذاهب العقلية يتطابق مع إضفاء طابع مثالي على اللغة عن طريق تخليصها من سلطة الدال بعمليَّة جبرنة للغة (an algebrizing process). فتاريخ مركزيَّة الصوت عنده تمثِّله مسيرة الفلسفة المتَّجهة نحو إحلال الجبر محل الكتابة الصوتية، عن طريق فصل الدال عن الصوت. ويطابق درِّيدا بين هذه المسيرة وتحرُّك الفلسفة المستمر نحو الشكلنة، فيكتب عن تطابق مركزيَّة الصوت ومساعي العقلنة:

> **"هذه الحركة تجعل من الضروري المرور عبر مرحلة التمركز-المنطقي، وهي تمثل تعارضاً ظاهرياً، فامتياز اللوغوس يخص الكتابة الصوتية، كتابة أكثر اقتصاداً، أكثر جبريَّة، تنتج عن وضعية معرفيَّة معيَّنة. إن فترة المركزية المنطقية هي لحظة تلاشٍ كوني للدال: فبينما يعتقد المرء أنه يحمي الدال ويصونه، فإنه يرهنه بالقواعد"**[26].

إنَّ رصد درِّيدا لدور المعرفة الجبرية في شكلنة علاقات اللغة والكتابة الصوتية، يوضِّح أنَّ إغناء الفلسفة المعاصرة المعنيَّة بتفكيك الميتافيزياء لم يكن ممكناً من دون ابتكار طرقِ تفلسفٍ استُقدِمَت أداوتها من خارج التراث الأوروبي، وكان أبرزها إلحاق الفلسفة واللغة بالجبر. ولقد كان الإنجاز المهم لدرِّيدا هو تخطيه فكرة "الأصل" عن طريق تبنِّي نمط تفلسف جديد ينتقد

26 المرجع نفسه، ص 285-286.

مختلف مظاهر التمركُز (الصوتي، المنطقي، الإثني)، التي تتكثَّف في مركزيَّة اللُوغوس[27]. إن لجوء درِّيدا إلى الجبر يضعه في حرج لا فكاك منه عند قوله بالأصل الأوروبي للفلسفة واستبعاد فلسفات الشعوب الأخرى.

هنا أيضاً يتجلَّى تعامي درِّيدا عن حقيقة أنَّه من أصول شرقية، بما أنَّه عاد إلى فكرة الأصل. فيغيب عنه أنَّه، وهو صاحب تراث جزائري يهودي، استطاع أن ينتج فلسفة ساهمت في تجديد الفلسفة الغربية من دون أن تكون له أصول أوروبية أو إغريقية. والتَّعامي عن هذه الحقيقة هو الذي يسمح بأن تُوصف ممارسته الفلسفية بأنَّها تستبطن قمعاً، ليس فقط لما هو غير أوروبي، بل لما يتعلق بتجربته الشخصية. وهنا، أكثر من أي موضع آخر في فلسفته، ينكشف التمييز الباطن في خطاب درِّيدا: التمييز بين ذاتية غربية ترى أنَّ التأمل العقلي يمثِّل المجال الحصري لإثبات امتيازها، وذاتيات أخرى لا تملك حقَّ ممارسة التأمل الفلسفي والحضور في تاريخ المعرفة.

إن كان درِّيدا، ناقد الميتافيزياء ومركزية الحضور، لا يستطيع أن يرى إمكانية لوجود فلسفة خارج نطاق التقليد الميتافيزيائي الذي يعدُّه مشكلة الفلسفة الغربية؛ فإنَّه بارتداده إلى فكرة الأصل يخون ما يميِّز مساهمته الفلسفية. وهذا لأن النتيجة المنطقية التي يُفترَض أن تنتهي إليها التفكيكية، من جهة أنَّها ممارسة تعيد فهم النصوص عن طريق نقض مركزيتها؛ هي أن تعيد تعريف الفلسفة بحيث تتخلَّص من مركزية الميتافيزياء الغربية. لكنَّ درِّيدا يفشل في

27 يستخدم درِّيدا كلمة اللوغوس بمعناها الإغريقي الذي يربط بين: الكلام والمعنى والعقل والمنطق والفكرة، بطريقة مباشرة. بينما تشير الكتابة عنده إلى عكس ذلك، فهي فعل توسُّط يمنع أن يباشر العقل الموضوعات والمعاني. فلأن الكتابة تستدخل في اللغة علامات بصرية غريبة من فعل التلفظ الصوتي؛ فهي تغرس اختلافاً في بنية الكلام واللغة. وبكونها قابلة لأن تُقرأ مستقلة عن التلفظ وتحمله إلى أماكن وأزمان أخرى؛ فإن اختلاف الكتابة عن الصوت يكسبها صفة المعنى المُرجأ. للاطلاع على شرح جيد للمفاهيم الأساسية التي يستخدمها درِّيدا، ومنها الفرق المُرجأ، انظر مقدمة باربرا جونسون لكتابه التالي:
Derrida, Jacques: *Disseminations*, (London: The Athlone Press, 1981).

القيام بتلك المهمّة، وربما كان يرفض أن يقوم بها لأنَّه استشعر اقتراب غروب شمس الفلسفة الغربية مع نهاية القرن العشرين، التي شهدت تزايد انزياح مركز الثقافة العالمية نحو الجنوب. وهو انزياح يهدِّد المكانة التي احتلَّتها التفكيكية نفسها.

هذا الموقف السلبي من فكر الشعوب الأخرى لدى درّيدا يكرِّر مواقف التحيُّز المستمرّة قبله منذ زمن طويل، والراسخة في الفلسفة الأوروبية الغربية. فقد سبق أن صرَّح ديكارت بأنَّ الفلسفة هي التي ترسم فرقاً بين الأوروبيين بوصفهم "متحضِّرين"، وغير الأوروبيين بوصفهم "برابرة". وقال كانط أن الأفارقة والآسيويين وشعوب أميركا، جميعهم، لا يملكون تفكيراً فلسفيّاً. وكرَّر بعدهما هيغل القول نفسه، ثم أعاده هايدغر؛ فليس غريباً أن تعاود الفكرة الظهور عند درّيدا، الذي تجنَّب نقد فكر التمييز في التراث الفلسفي الغربي، وكان لا بدَّ لخطابه من أن يتواءم معه.

من جهة أخرى، فإنَّ إهمال درّيدا لدور الثنائية التمييزية المؤسِّسة لخطاب الفلسفة الأوروبية، التي تضع الأوروبيين في مكانة أعلى من الآخرين، ظل يثير ارتباك بعض تلاميذه الذين لم يرغبوا في الإشارة إلى تحيزاته إلَّا تلميحاً، خاصة أصحاب الأصول غير الأوروبية منهم. ومن القليلين الذين أشاروا إلى موقف درّيدا المثير للارتباك، غيَاتري سبيفاك التي أوضحت في مقدِّمة ترجمتها لكتاب (في الغراماتولوجيا) أنَّه عندما يُؤخذ في الاعتبار تفكيك درّيدا للمركزيات الإثنية، فإنَّ إهماله تفكيك ثنائية الغرب/الشرق القائمة على أساس إثني، يبقى مثيراً للدهشة والغموض[28]. وتغاضيه عن حقيقة أنَّ تلك الثنائية تحتل مركز الخطاب الفلسفي الغربي، يشكِّل محاولة للإبقاء على منطق اشتغال الثنائية؛ بما أنَّه فكّك نصوص فلاسفة تتضمَّن تلك الثنائية دون أن يمسّ محتواها، مثل نصوص روسو ولايبنتس وهيغل المثقلة بتوصيف الشرق كنقيض للغرب.

---

28 Derrida, Jacques; *Of Grammatology* ..., p. lxxxii.

على هذا النحو، يكون التضاد بين الشرق والغرب لازماً للتفكيكية لزوم ضرورة، لأنَّ فضَّه يبدِّد أطروحتها الأساسية التي مضمونها أنَّ نقض المركزيات (المنطقية والإثنية والصوتية) لا يتم إلَّا من داخل التراث الغربي. هكذا يبقى درِّيدا داخل تقاليد الميتافيزياء لأنَّه يفكِّر بمركزية التضاد وليس بمنطق اختلاف مفتوح على التعدُّد و"التلاعُب الحر" المنفكّ عن مركزية البنية، كما كان قد وصف مشروعه الفلسفي في نصوصه الاولى. وبأخذ وجهة النظر هذه في الاعتبار يصبح درِّيدا أسير الميتافيزياء، لأنَّ فكره يتأسَّس على ثنائية مركزية تجعله يتَّصف بالسكون، بغض النظر عن انبنائه على طرفها هذا أو ذاك، فلا هو قادر على الانفكاك عن مركزية الغرب، ولا هو قادر على التخلُّص من منطق التضاد. وفي أفضل الأحوال، يستطيع درِّيدا فقط أن يقلب التراتب بين أطراف الثنائية بناءً على علاقة التضاد نفسها، فيبقى برفقة المركزية والميتافيزياء.

في سياق مماثل للسياق الذي صرَّح فيه درِّيدا بعدم وجود فلسفة غربية، جزمَ مفكِّرٌ غربي آخر بعدم إمكانية أن يوجد عِلم في الصين أو في أفريقيا، مماثل لما في الغرب. ففي تصريح للفيلسوف شارل موراز أطلقه في مؤتمر أكاديمي ضمَّ معظم مفكري ما بعد البنيوية الفرنسيين، وكان بينهم درِّيدا نفسه، علَّق موراز على إمكانية تزامُن ظهور حلٍّ علمي لدى إثنين من العلماء يعملان في منطقتين مختلفتين. فقال:

> **"إنَّني أسلِّم بأنَّ لايبنتس ونيوتن، أو أحد الفينيسيين والفلورنسيين، يمكن أن يسيرا على نفس الدرب لفهم ذات الموضوع، أو يقوما بنفس خطوات الحل، لكن ليس بوسع المرء أن يتصوَّر ظهور نفس الحل على ضفاف نهر الكونغو، أو حتى على ضفاف [نهر] يانج كيانج. يجب ألَّا نعتقد أنَّ ابتكار نيوتن أو لايبنتس كان ممكن الحدوث في الهند، أو عند هنود أميركا...، هذا واضح"**[29].

29 Snead, James; Racist Traces in Postmodernist Theory and Literature, *Critical Quarterly,* vol. 33. 1, (March 1881) 31-39. P. 34.

الشيء الواضح هنا، أنَّ ما يعدُّه موراز "واضحاً" ويميِّز به الأوروبيين على غيرهم، غير صحيح، ومصدره مخيِّلة تعتقد أنَّ عقلية الأوروبي تتميَّز بالقدرة على إنتاج نمط خاص من المعرفة غير متاح للآخرين، هو العلم. إنَّ ما توصَّل إليه لايبنتس ونيوتن في لحظة واحدة هو ذلك الفرع من الرياضيات المسمَّى التفاضُل والتكامُل (calculus)، وهو الذي يدرس تغيُّر الكمِّيات، لكن موراز ينسى أنَّ هذا الفرع من الرياضيات يقوم على التقاء الهندسة بالجبر، الذي لم ينشأ في فلورنسا أو فينيسيا وإنَّما نشأ في الهند وتطور في مناطق شرق وجنوب البحر الأبيض المتوسِّط. إنَّ قفز كبار الفلاسفة الأوروبيين على الحقائق التاريخية الواضحة سببه التحيُّز المسبق والتسليم الأعمى بفرضية تفوُّق الأوروبيين وأمتيازهم على بقية البشر، الذين صاروا غير مرئيِّين في (التاريخ العالمي) بعد هيغل.

هكذا، يستمر فكر التمييز الصريح في الظهور لدى كبار المفكرين الغربيين المعاصرين، الذين يرون أنفسهم روَّاد فكر نقدي يناصر العدالة والمساواة، فيجمعون في فلسفتهم بين دعاوى التمييز والمساواة دون أدنى شعور بالتناقض. إنَّ اعتقاد موراز بأنَّ العلم من حيث طبيعته ومنهجيته ينتمي إلى أوروبا، يماثل اعتقاد درِّيدا بأنَّ الفلسفة نتاج أوروبي، وأنَّ مقارنتها مع معارف الشعوب الأخرى يتطلَّب إزاحة تلك المعارف خارج نطاق الفلسفة، فتكون "فكراً" في حالة الصين، أو "حكمة" في حالة الهند، أو "أسطورة" في حالة الأفارقة، فالمهم أن تكون جميعها معارف "غير علمية". وذلك هو نظام التصنيف الأوروبي للمعرفة، الذي يرتِّب معارف البشر بما يمنح الثقافة والفكر الأوروبيَّين المكانة الأعلى. إنَّ ما يسلِّم به المفكِّرون الغربيون الحديثون والمعاصرون من تطابُق بين الفلسفة في عمومها والفلسفة الغربية، وتطابُق العلم عموماً والعلم الغربي؛ يكشف عن أن فكر التمييز القائم على اللا عقلانية والتحيُّز المسبق ما زال

يسكن الفكر الغربي حتى في صِيغه الأكثر تطوُّراً، التي تتبنَّى موقفاً نقديَّاً منه في ظاهرها.

حالياً، يتعرَّض هذا النوع من المسلَّمات إلى نقد حاد من جانب الذين يفكرون من خارج المركزيَّة الغربيَّة. ففي وقت قريب انتقد عددٌ من أساتذة الفلسفة، العاملين في الجامعات الغربية، تخصيص اسم "الفلسفة"، المتَّصل بأداة التعريف، لما ينتجه الغربيون من تفلسُف. وبالمقابل، يُلحَق بالفلسفات الأخرى لفظ تخصيص، فيُقال: فلسفة إسلامية، أو فلسفة أفريقية، ولا يُقال: فلسفة أوروبية أو فلسفة غربية[30]. طالب هؤلاء النقاد بواحد من أمرين: إمَّا أن تنفتح أقسام الفلسفة في الجامعات الغربية على كل التراث الفلسفي الإنساني فتُدَرَّس فيها فلسفات الشعوب المختلفة، أو أن تستمر كما هي حاليَّاً شرط أن تُسمَّى: شعبة الفلسفة الغربية. فيُخصَّص اسمها لفكر منطقة معينة، مثل غيرها من فلسفات إسلاميَّة وآسيويَّة وأفريقيَّة.

رصد هذا الفصل بعض الجوانب المميزة لفلسفة درِّيدا، وركِّز على نظرته لفكر الشعوب غير الأوروبية. فأوضح أنَّه لم يعبِّر عن مواقف عنصرية صريحة لكن التمييز المبطَّن ظل يسكن فلسفته على ثلاثة مستويات. أولها، أنَّه في اشتغاله بتفكيك خطاب المعرفة الغربية ظلَّ يغضُّ الطرف عن اعتماد ذلك الخطاب على الشروط الاجتماعية والتاريخية التي ميزت بين البشر، ولم ينتقد الفلاسفة الذين تتَّخذ العنصرية مكانة مركزيَّة عندهم. ويتمثَّل المستوى الثاني في تشديد درِّيدا على تعريف الفلسفات غير الأوروبية بأنَّها "فكر" فقط ليزيحها خارج نطاق الفلسفة الذي يخصِّصه للإغريق، متجاهلاً أنَّ للمعرفة الأوروبية

30 اقترح بعض المشار إليهم أن تُسمَّى أقسام الفلسفة في الجامعات الأوروبية والأميركية "شعبة الفلسفة الأوروبية الأميركية"، لأنه لا معنى لتسميتها "قسم الفلسفة" بينما هي لا تدرِّس إلا نسبة ضئيلة جداً من مقرّرات الفلسفات الأخرى. للاطلاع على وجهة النظر كاملة انظر:

Garfield, Jay L. and Van Norden, Bryan W.; If Philosophy Won't Diversify, Let's Call It What It Really Is, Times, 797 (May 11, 2016).

أصول متعدِّدة: عربيَّة وهنديَّة وصينيَّة وفارسيَّة، وغيرها. أمَّا المستوى الثالث، فهو تجاهُل درِّيدا لتجربته الشخصية بوصفه غير أوروبي عاش الاضطهاد والتمييز، فيتجاهل أنَّه ينتمي إلى ذلك الآخَر المُغيَّب، ويفكِّر مثل من تنتهي أصوله إلى أوروبا، وبهذا يمارس نوعاً من القمع الذاتي.

أثر التمييز الفلسفي على الفكر الأوروبي الغربي المعاصر

هيَّأ الفلاسفة الأوروبيون العالم لقبول فكرة امتياز الإنسان الأوروبي على غيره من البشر بابتكار فيضٍ من الحُجج، وصارت الفكرة من المعقولات التي يكفي استخدام بعض المصطلحات، والإجراءات البحثيَّة المسنودة بقياسات، لتحويلها إلى "حقيقة موضوعية" في جميع مباحث ما يُسمَّى بالعلوم الحديثة. وبمَّا أنَّ التفكير في ظواهر الحياة الاجتماعية والإنسانية وُلِد من الخطاب الفلسفي؛ كان طبيعياً أن تتبنَّى المباحث الاجتماعية هذه الفكرة التي صارت أقرب إلى مسلَّمة مسبقة بعد أن دعمَها تراكم ثروات العالم في أوروبا، ووُظِّفت لبناء القدرات العسكريَّة والاقتصاديَّة والعلميَّة والصناعية لأُممِها ودولها. وفي القرن التاسع عشر ستُولد أوروبا المتفوِّقة في معظم المجالات، ومنها مباحث العلوم الإنسانيَّة والاجتماعيَّة، التي ستتعامل مع تفوُّق الأمم الأوروبيَّة كحقيقة تاريخية، يجب تفسيرها بقصةٍ عن تطورٍ للعقل والروح عاشته شعوب أوروبا. فقد كانت تلك الشعوب تسيطر في القرن التاسع عشر على حوالي 90% من أرض العالم، بمواردها الطبيعيَّة وثرواتها المعدنيَّة، وتستغل عمل شعوبها لاستخلاص فائض القيمة منها عبر العنف. فسَّر الفلاسفة ذلك الواقع الجديد بفكرة الامتياز الطبيعي للإنسان الأوروبي على غيره من البشر، وأصبح ذلك التفسير تقليداً في تاريخ الفلسفة الأوروبية المسمَّاة (حديثة). وكان في الواقع فكرة قديمة تكرِّر أُطروحات تمييز بين البشر تعود إلى تراث أسطوري ومعتقدات شعبية وقصص متوارثة من المخيِّلة الشعبية، وبعض أفكار أرسطو حول تأثير الطبيعة والمناخ.

بالنظر في المنطلقات المنهجيَّة التي اعتمدها المفكِّرون الأوروبيون لتفسير تفوُّق شعوبهم المزعوم، يُلاحَظ أنَّ النزعة الوضعية، باختلاف أنواعها، هي التي لعبت الدور الأبرز. ولأنَّ شبهة التحيُّز كانت ملازمة لفرضية التفوُّق الأوروبي، سعى المفكرون إلى إضفاء طابع العلم على بحوثهم وادِّعاء أن نتائجها تعكس الخصائص الموضوعية للظواهر المدروسة. وهذا الطريق الوضعي اتَّبعه حتَّى المعارضون لفكر التمييز ممَّن نشطوا في القرن العشرين خارج أوروبا، خاصة في الولايات المتَّحِدة الأميركيَّة. كتب جون ستانفيلد، وهو أحد نُقَّاد الوضعيَّة:

"بينما كانت الدارونية الاجتماعية هي المدخل لتحديث أفكار دُونيَّة السود، المستندة إلى قياسات الدماغ، فإنَّ هوس أميركا ما بعد الحداثية بالعِرق والفروق العِرقيَّة أصبح لدى علماء المجتمع منطلق تأثير أساسي في مسار تطوُّر نُظمِهم وسياساتهم العامَّة على مدى القرن العشرين. إن الاعتماد على الوضعية المنطقية، من حيث هي طريقة لبناء وتفسير الوقائع التجريبيَّة، لم يتوقَّف عند حد تشجيع العلماء على تطوير نظريات عِرقية تحت غطاء الموضوعية، فصارت أيضاً المعطف المستخدَم بواسطة علماء الاجتماع هؤلاء، بجانب مثقَّفين آخرين من الذين عارضوا التفكير العِرقي. [...]"[1].

يشرح ستانفيلد كيف ساهم تبنِّي نقَّاد الوضعيَّة في دعم فكر التمييز، فيقول:

"إنَّ استخدام ناقدي العِرقية لحجج الوضعيَّة يخلق مفارقة تشبه دائرة مغلقة. فرغم أنَّهم ينتقدون بشدة المُخرجات المفاهيميَّة والمنهجيَّة لعلوم الإنسان العِرقيَّة، إلَّا أنَّهم يقومون بذلك دون إخضاع العلم نفسه لتساؤل نقدي. هكذا، وبطريقة غريبة تماماً، فإنَّهم بينما ينتقدون الموضوعات الجوهرية المطروحة أمامهم، مثل مشكلات القياس المتَّصلة بالتعرُّف على القدرات الإنسانية، ينتهون إلى نفس موضع من ينتقدونهم، ويعجزون عن نقد نموذج العلم (paradigm) المطروح للتساؤل"[2].

---

1 Stanfield, John H.: The Myth of Race and the Human Sciences, *The Journal of Negro Education*, vol. 64, no. 3, (Summer, 1995), 218-231. P. 20.

2 المرجع السابق، الصفحة السابقة.

متتبِّعاً مثل هذه الجهود الوضعيَّة، يدرس هذا الفصل التصوُّرات الأوروبية عن البشر والمجتمعات، الناتجة عن انعكاس فكر التمييز الفلسفي على مجالات العلم. ويبحث أثرها على المعرفة التي نُظِّمَت في صورة حقول تخصَّصية أُضفِي عليها طابع الحياد، وجُمِعت تحت اسم (العلوم) الاجتماعيَّة والإنسانيَّة، فصارت مكوِّناً بنيوياً للثقافة التمييزيَّة والمعرفة الأكاديميَّة الحديثة خارج الغرب. لقد نهضت هذه "العلوم" على كتلة معارف نتج جزءٌ كبيرٌ منها عن مخيِّلة وتحيُّزات ذاتية واعتقادات مسبقة، مثلها مثل المعارف التي اصطنعتها أُممٌ أخرى عن ذواتها وعن الشعوب الأخرى، والتي تصفها المعرفة الغربية بأنَّها معارف أسطورية وغير علميَّة. تتميَّز (العلوم) الاجتماعيَّة والإنسانيَّة بأنَّها تسبغ اتساقاً نظرياً نظامياً على مناهجها، وتضفي عقلانية على تفاسيرها، وتصنِّفها في نظريَّات صُنِع لها تاريخ بحثي. وكان هذا يجري بموازاة عملية ابتكار التقنيات التي كانت الخطابات الفلسفية تُضفي بها عقلانية على أطروحات التمييز بين البشر، ومن هنا التواؤم والتآزر القائم بين الفلسفة الأوروبيَّة الموصوفة بأنَّها (حديثة) وما يُدعي (العلوم) الاجتماعيَّة والإنسانيَّة.

من الناحية المنهجيَّة، تميَّز نظام المعرفة الأوروبية عن المعارف التي طوَّرتها أمم أخرى بتبنِّي مناهج تجريبية، تقوم على قياسات كميَّة تزوِّد البحوث المنتَجة بمسحة إحصائية، فتكتسب نتائجها طابع الدقَّة والموثوقيَّة المعرفيَّة. لكن هذا لا يغيِّر بصورة جوهرية في محتوى ما أنتجه هذا النظام المعرفي، الذي ظل حتى نهاية القرن العشرين يكرِّر ذات المحتوى التمييزي الموروث عن الخطاب الفلسفي. واليوم، بدأت أهمِّية هذه العلوم تتراجع بسبب تعرُّضها لنقدٍ شديد ودقيق من جانب مفكِّرين غير أوروبيين، وأوروبيين أيضاً.

تستند الصفحات التالية في نقد فكر التمييز على فرضيَّة مضمونها أنَّ (العلوم) الاجتماعية والإنسانية تحول دون الكشف عن علاقة التمييز الذي

مورس ضد المجتمعات غير الأوروبية بنظام المعرفة المسمَّاة حديثة، وذلك بتوزيعها على مجالات بحثيَّة منفصلة يصعب على دارسيها ملاحظة ما يجمع بينها من تقنياتٍ وحُججٍ تدعم التفاوت بين البشر وتبرِّره.

بتأثير فكر التمييز الذي أدخله لوك وهيوم على دراسة النُظم الاجتماعية والسياسيَّة، ارتقت النظريَّة العِرقيَّة لتبرز عند كانط في صيغة جغرافيا طبيعية، وتبعته الفلسفة الهيغلية التي وُلد من نزعتها العنصرية الفكر التاريخي. ومع تبرير التفاوت الذي أقامه بنثام وستيوارت مِل في مجال الاقتصاد، استقرَّت في الدراسات الاجتماعية تقاليد عقلنة الفروق بين الأوروبيين والأمم الأخرى. واستقرَّ نظام المعرفة الغربية على توسيع طيف الفروق بين البشر، واكتسب طابعاً تخصُّصيَّاً جرى توزيعه على مجالات السياسة والمجتمع والثقافة والتاريخ والاقتصاد، فأطبق بالبشر من مختلف جوانب المعرفة. وبعدها ستُشاع في كل بلاد العالم هذه المجالات التي ستتطوَّر باتجاه مزيد من التخصُّصية عن طريق مؤسسات البحث والتعليم الجامعي، ويُروَّج لجدواها عبر وسائل الإعلام التي وطَّد سلطتها النظام الاستعماري وعملية عولمة المعرفة. صارت هذه المنظومة المعرفية، التي تبثُّها وترعى سلطتها أجهزة الدولة الحديثة، أداة أساسية لفرض الرؤية الغربية التي تستبطن التمييز وتغرسه، بطريقة لا شعورية، في عقول المتعلِّمين من أبناء الشعوب التي يُمارَس ضدها التمييز[3].

3 يكتسب هذا المخطَّط سلطته من قدرة المعرفة على خلق مكانة رفيعة للنُخب. ففي ظلِّ نظامِ دولة يوِّزع السلطة والمال والوظائف على النُخَب المشبعة بالمعرفة المسمَّاة حديثة؛ تصبح المعرفة أداة لكسب الامتيازات المسنودة بقوَّة الدولة، ويصبح (العلم) وسيلة لاختلاق فروق تبرِّر توزيع تلك الإمتيازات. فالمعارف الإنسانية والاجتماعية الموزَّعة على حقول تخصُّصيِّة هي التي شكَّلت، وما زالت تشكِّل، عقول النخب ومواطني المدن في المستعمرات السابقة، وتصبّها في القالب الذي يسمح لقوى السيطرة الخارجية بالاستمرار في التحكُّم بمصائرها عن بُعد، بعد زوال السيطرة المباشرة القائمة على الإخضاع بالقوَّة العسكرية والسياسية في فترة الاستعمار. والاعتقاد بأنَّ المعرفة الأوروبية بالبشر تمثِّل نمط معرفة موضوعية، هو المسؤول عن إحالة التمييز إلى "حقائق" تسلِّم بها نُخب الشعوب التي يُمارَس ضدها التمييز، فتتبناه بدورها وتمارسه ضد شعوبها. ومن هنا ينشأ التحالف بين النُخب الحديثة والحكَّام الوطنيِّين المستبدِّين في دول جنوب الكوكب.

عن الدور الذي لعبته فكرة الموضوعية في ما يُوصف بأنَّه (علوم) تمنح الباحثين سلطة تقرير الحقيقة وتنظيم المجتمع وفق ذلك، يقول ستانفيلد:

"إنَّ منظور الوضعية المنطقية في مجال العلوم الإنسانية، ككل، هو الذي أضفى شرعيَّة على سلطة العلماء ليقرروا صحَّة ما يريدونه، على أسس تجريبية. وذلك في الحدِّ الذي نُظِر فيه إلى أدواتهم على أنَّها ذات مصداقيَّة عند مجتمعاتهم، وكان ذلك يتضمَّن قضايا إشكاليَّة، مثل محاولة تعريف خصائص الإنسان والجماعات"[4].

وعن توافُق الدور الذي لعبته المباحث المختلفة مع مصالح الدول الاستعمارية، وخدمتها عن طريق توظيف العلم لإضفاء شرعية على تراتب الشعوب؛ كتب نفس الباحث حول مساعي توظيف المعرفة الاجتماعية في مجال توطيد السيطرة:

"إنَّ العمل الإحصائي الذي قام به غالتون في نهاية القرن التاسع عشر، يتوافق تماماً مع عِرقيَّة الروائيين والإداريين والصحفيين الإنجليز في العهد الفيكتوري، عندما كان التاج البريطاني يجدِّد اهتمامه بتوسيع الأمبرطورية في أفريقيا جنوب الصحراء. فحينها أصبح مألوفاً في الدوائر الاستعمارية البريطانية، وبقية الدول الأوروبية وأميركا، أن تصطنع، وتُضفي، طابعاً مؤسسياً على العلوم الاجتماعية مثل الأنثربولوجيا والجغرافيا والطب المداري، التي أنتجت معرفة عِرقية عن مواطني الهند الشرقية والصينيين والمنحدرين من أصول إسبانية وهنود أميركا الأصليين والأفارقة [...]. وإذا كانت هذه المعارف، المفترضة، قد استطاعت أن تصف الثقافة واللغات والدين وحاملي الأمراض أو القدرات المعرفية؛ فقد حدث هذا لأنَّ هذه العلوم، وغيرها، استخدمت مقاييساً كمِّية للمادة وتحليلها، أو ملاحظات أثنوغرافية، عُدَّت صحيحة وقادرة على تيسير التفكير العقلاني وتخطيط السياسات وتطبيقها [5].

---

4 المرجع السابق، ص 219.

5 المرجع نفسه، ص 220.

في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين طغت العِرقية التي ابتدرها الفلاسفة على مجالات الإنتاج العلمي في أوروبا الغربية وأميركا. وسعى علماء الأحياء والتشريح ووظائف الأعضاء إلى دعم التفكير العِرقي الذي كان يتطوَّر بسرعة في مختلف مجالات المعرفة الاجتماعية بابتكار نظريات تدَّعي قدرة التفسير الموضوعي لاختلافات الأعراق. وصار إثبات علمية التمييز العنصري، الذي وُلِد أولاً في الخطاب الفلسفي، من مهام المؤسَّسات الأكاديمية والبحثية.

في سنة 1830م أرسى صامويل مورتون (Samuel Morton) مبحثاً تشريحيَّاً يعتمد على قياسات الجمجمة (craniometry)، عدَّه علماء التشريح مجالاً علمياً يستطيع أن يفسِّر تفاوُت قدرات الجماعات وتبايُن طبائع الشعوب، الذي كان حتى ذلك الوقت موضوع تأمُّل فلسفي أضفى عليه لوك وهيوم وفلاسفة التنوير طابع معرفة عقلانية. وفي سنة 1884م اعتمد أ. هـ. كاين (A. H. Kaene) على تلك البحوث لتفسير الفروق العِرقية، فكتب بنبرة يقينية في الموسوعة البريطانية (Encyclopedia Britanica)، الي تعدُّ من المصادر الموثوقة في أوروبا:

> **"يكاد أن يعترف المراقبون جميعاً بأنَّ الطفل الزنجي، على العموم، ذكي مثل بقيَّة الأنواع الإنسانية. لكن، عند بلوغه المراهقة فإنَّ كلَّ تقدُّم يبدو كأنَّه يتوقَّف [...] ومن الضروري أن نفترض أنَّ تقدُّم الزنجي والأبيض يسيران على خطَّين مختلفين، فبينما ينمو حجم الدماغ مع تمدُّد الغرفة الدماغية عند الثاني؛ فإنَّ نمو دماغ الأول، على العكس من ذلك، يتوقَّف بسبب انغلاق شطري الجمجمة، السابق لأوان النضج، نتيجة ضغط العظم الأمامي"**[6].

كان هذا النوع من الخيال العلمي، الذي يبتكر قصَّة افتراضيَّة لمسارِ تطوُّر تترتَّب مراحله وفق منطقٍ عنصري، يُعدُّ فكراً (علميَّاً) مقبولاً في أوروبا

6 Bracken, H.M.; Essence …, P. 89.

في منتصف القرن التاسع عشر، مع بداية التفكير في الحداثة والتنظير لها. ثم لخَّص كاين خلاصة تلك البحوث، فقال إنَّها توصَّلت إلى أنَّ السُود ليسوا اصحاب أخلاق سيِّئة (immoral)، ولكنهم غير أخلاقيين أصلاً (non–moral). وبخصوص الصينيين وعموم الشعوب الصفراء، تقول نتائج التجارب إنَّهم مثل الزنوج يتوقَّف نمو دماغهم مبكِّراً، والفرق أنَّ هذا يحدث لهم في عمر متأخِّر عن العمر المبكِّر الذي يحدث فيه للزنجي، فالآسيوي يحتل منطقة وسطى بين الأوروبي والزنجي من حيث القدرة على التطور العقلي ودرجة الذكاء.

هذا هو الهرم التراتبي ذاته الذي كانت قد صاغته الفلسفة، فأعِيد إنتاجه هنا في صورةِ عِلم يُوصف بأنَّه حديث، يُثبِت الفكر التمييزي بمنهجيَّة تجريبيَّة. وعندما أكَّدت الحفريَّات تماثُل جماجم الأوروبيين والزنوج، ودُحِضت نظرية اختلاف أدمغة الأعراق؛ أُزِيح مؤشِّر التمييز من نطاق التشريح إلى اللغات. لقد نُسِب تفوُّق الإنسان الأوروبي إلى رُقي ملَكة التفكير المرتبط بلغاته، حسب ادِّعاء كاين الذي قال إنَّ اللغات الأوروبية أكثر تطوُّراً من لغات الشعوب الأخرى[7]. وهذا أيضاً اتَّضحت مجافاته للحقيقة مع تطوُّر الدراسات اللغوية، فاستمرَّ العلمُ الأوروبي يصطنع فروقاً جديدة كلّما ثبتَ خطأ ما سبقها، ففكرة الإمتياز العِرقي ليست سوى مسلَّمة عمياء.

على ذات الطريق، نشر فرانسيس غالتون في سنة 1883م كتاباً ابتكر فيه مجالاً بحثيَّاً جديداً في علم الأحياء، اعتمد فيه على فكرة كانط التي تربط الخصائص العِرقيَّة بالوراثة، وسمَّاه "التحكُّم الوراثي" (eugenics). معتمداً على مبحثه هذا، ادَّعى غالتون أنَّ خِططاً يتمُّ التحكُّم بها في زواج رجال مميَّزين بنساء مميَّزات، ستُنتج عِرقاً أوروبياً أكثر تفوُّقاً، يحقِّق للبشرية التقدُّم والرقي. ونتيجة لانتشار تلك الفكرة، ارتفع في الولايات المتَّحدة عدد الجمعيات المعنية بتطوير الأفكار العِرقيَّة وتطبيقها في مجال التمييز بين الفئات الاجتماعية،

---

7 المرجع السابق، ص 90.

وفصلها عن بعضها، فشاعت البحوث التي تحاول أن تُثبت نظرية غالتون وتوجد لها أساساً علميَّاً تجريبيَّاً[8].

بعد أن دخلت العِرقيَّة مجال البايولوجيا انتقلت إلى دراسة الفعل الاجتماعي، وتحديداً دراسة التاريخ. فصارت قابلية المجتمعات للتقدُّم وبلوغ الحضارة تتحدَّد بقدرات النمو لدى (العِرق) المعيَّن. فالشعوب التي صُنِّفت "أعراقاً وضيعة" عُدَّت غير قابلة لبلوغ درجة التحضُّر لأنَّها مصابة بما يشبه الإعاقة العقلية. وعلى مدى التاريخ الحديث كان اختلاف شعوب العالم، وتنوُّعها الإثني، شيئاً سالباً عند معظم مفكري أوروبا يجب التخلُّص منه بعدد من الطُرق، سواء عن طريق إلحاقها بالأوروبيين وتذويبها فيهم، أو بفرض التبعيَّة الثقافيَّة عليها، أو بإزالتها من العالم عن طريق إبادتها. فكانت القوى الاستعمارية الأوروبية تتبع واحدة من هذه الطرق لمحو الاختلاف وفرض هويَّة متجانسة على البشر.

بما أنَّ المجالات العلمية التي ذُكِرت سابقاً ضُبطت بحيث تستجيب لمطلوبات تطوير الواقع الأوروبي وخدمة مصالح مجتمعاته؛ كان طبيعيَّاً عندما تُوظَّف مناهجها في دراسة المجتمعات غير الأوروبية وتُطبَّق معاييرها في قياس قدراتها، أن تخلص إلى نتيجة واحدة هي تأخُّر هذه المجتمعات وتدنِّي قدراتها، قياساً إلى الأوروبيين.

إن كانت النظرية العِرقيَّة للقرنين السادس عشر والسابع عشر، التي فسَّرت تبايُن السمات النفسية والقدرات العقلية بتنوُّع المناخ، قد دافعت عن التمييز ضد مواطني أفريقيا وأميركا، فإنَّ النظرية العِرقيَّة الحديثة أدخلت شعوب آسيا تحت طائلة التمييز بحُجج علميَّة. فبعد أن تركَّز اهتمام جون لوك على شعوب أميركا لقيَ الاهتمام بالشرق، الذي كان قد بدأ مع لايبنتس، عناية أكبر عند جان-جاك روسو ومونتسكيو اللذَين انشغلا بالتضاد بين الآسيويين والأوروبيين. وبعدهما اهتمّ هيغل بمنطقة شمال أفريقيا حين حضَّ الفرنسيين على غزوها؛ ولحقت به

8 Isaac, Benjamin: *The Invention* ..., P. 127.

تنظير ستيوارات مِل عن الهند. وهنا يُلاحظ أنَّ الاهتمام بالشرق إزداد مع سعي الأوروبيين لاقتسام مستعمرات الإمبراطورية العثمانية، فارتسم خط تمييز واضح بين أمم أوروبا وشعوب الشرق على الأسس التي أُرسيت ضد شعوب الجنوب.

في مجال دراسة المجتمع، اعتبر ليفي- برول أنَّ الأفارقة يتَّصفون بعقلية غير منطقية، وأنَّهم لا يميِّزون بين الخرافة والحقيقة. ولقيت تلك التوصيفات صداها في مجالات السياسة والاقتصاد واللغة والثقافة، فنُظِر إلى عرب شمال أفريقيا بوصفهم غير عقلانيين ومتعصِّبين بطبيعتهم، ولهم نزوع فطري نحو الشر، خاصة السرقة والاغتصاب. وأُضفِي على ذلك التوصيف طابع علمي، إلى حدٍّ أنَّ بعض الأوروبيين طالبوا بإبادة الشعوب العربية لأنَّها "بعيدة عن الحضارة"[9]. وقد استمرّت تلك الآراء إلى زمن لا يبعد كثيراً عن وقتنا الحالي، فقد كتب عالِما نفس فرنسيَّان في سنة 1935م عمَّا سمُّوه "بدائية" العرب:

"ليست البدائية نقصاً من النضج، ليست توقُّفاً ملحوظاً في نمو الحياة النفسية العقلية، إنَّها حالة اجتماعية بلغت آخر مراحل تطوُّرها، حالة متلائمة تلاؤماً منطقياً مع حياة مختلفة عن حياتنا"[10].

باستخدامهما ضمير الجماعة في كلمة "حياتنا"، يُفصِح هذان الفرنسيان عن أن مرجعيتهما في قياس "بدائية" الشعوب هي مرجعيَّة تستند إلى ثقافة أوروبية، وأنَّه ليس ثمة معيار علمي لبحوثهما. وليقدِّما مبرِّرات تشريحية لبدائية الإنسان العربي، درسا المجتمع الجزائري الذي كان يحكمه الفرنسيون آنذاك. ويتابع هذان (العالمان):

"ليست هذه البدائية مجرَّد أسلوب ناشئ عن تربية خاصة، وإنَّما هي تقوم على ركائز أعمق من ذلك كثيراً، حتى لنعتقد أنَّ أساسها استعداد خاص في بِنية المراكز الدماغية. أو على الأقل في التنظيم الحركي لهذه المراكز

9 نايجل سي. غبسون: **المخيلة ...**، ص 150-149.

10 فرانتز فانون: **معذبو...**، ص 215.

الدماغيَّة. فمن الواضح أنَّ اندفاعية الجزائري وكثرة جرائم القتل التي يرتكبها، والخصائص التي تتَّصف بها جرائم القتل هذه، وميوله الدائمة إلى اقتراف الجريمة، وبدائيَّته، كلَّ ذلك ليس مصادفة، فإنَّما نحن هنا إزاء سلوك منسجم مع نفسه، وحياة منسجمة مع نفسها يمكن تعليلها تعليلاً علميّاً. إنَّ الجزائري ليس له لحاء دماغي، أو قولوا على نحو أدق، إنَّ السيطرة عنده إنَّما هي للدماغ المتوسّط، شأنه في ذلك شأن الحيوانات الفقارية الدنيا"[11].

بعد أن ابتدع هذان العالمان تفسيراً تشريحيّاً لبدائية الجزائري يقوم على "علميَّة الفروق العِرقيَّة" في دراسة الدماغ، كما زعمَا؛ برَّرا التمييز الذي يمارسه الغزاة الفرنسيون ضد المواطن الجزائري بأن دبَّرا له جملة صفات، فكتبا عنه:

"إنَّ الوظائف اللحائية إن وُجدت عنده فهي ضعيفة جداً، وليست مندمجة في حركة حياته. لا سر إذن ولا عجب. وإحجام المستوطن الأوروبي عن أن يوكل المسؤولية إلى السكان الأصليّين ليس من قبيل التعصُّب العِرقي، ولا هو من قبيل حب الانفراد بالعمل، وإنَّما هو إدراك علمي لكون السكَّان الأصليين محدودي الإمكانيات بيولوجياً"[12].

في مجالٍ ثانٍ من مجالات العلوم الاجتماعية، هو الاقتصاد، دافع المفكِّر البريطاني جيمس مِل، الذي يُعدُّ من أبرز مطوِّري مذهب المنفعة بعد بنثام، عن غزو بريطانيا للهند. فكتب في سنة 1818م:

"إنَّ حرباً من أجل حماية البشر الآخرين من مظالم الطغيان، ومن أجل نصرة أفكارهم حول الحق والخير، حرباً تُشنُّ باسمهم من أجل هدفٍ سامٍ، باختيارهم الحر، ستكون هي الوسيلة التي يمكن أن تحرِّرهم بالتأكيد"[13].

---

11 المرجع السابق، الصفحة السابقة.

12 المرجع السابق.

13 Ghosh, R.N; John Stuart Mill on Colonies and Colonization, Discussion Papers (10-85), University of Western Australia,(August 1985). P. 2.

في الوقت الذي كتب فيه جيمس مِل نصَّه هذا، كانت بريطانيا قد نجحت في تدمير صناعة النسيج الهندية وحوَّلت البلد إلى مزرعة ضخمة تصدِّر القطن إلى مصانع بريطانيا التي تطوَّرت صناعة نسيجها بسبب ذلك، وتدفَّقت الأموال إلى خزينتها العامة. ولدعم مثل هذه الأوضاع في الجزائر والهند وغيرهما من المستعمرات، ظلَّت الأوصاف الجاهزة والصُّور المتخيَّلة السالبة عن شعوب الشرق وأفريقيا تتكرَّر في نصوص الأوروبيين طوال فترة التوسُّع والسيطرة. تلك الأوصاف التي تداولها معظم فلاسفة التنوير وشدَّد عليها هيغل وتلقَّاها عنه من جاءوا بعده: فالهند بلد الطغيان والاستبداد، والصين بلد العزلة والانغلاق، وبلاد العرب بؤرة التعصُّب والعنف ... إلخ.

على نسق هذه التصوُّرات التي غلبت على بداية تأسيس العلوم الاجتماعية، وُلد علم اللغة في أواخر القرن التاسع عشر فجاء مجالاً خصباً لعقلنة العِرقيَّة، ووسَّع نطاق المؤشِّرات التي يُستدَلُّ بها على تراتُب المجموعات البشرية. وأصبحت اللغة مختبراً يؤدِّي في مجال الثقافة ما يؤدِّيه فحصُ الدمِ في البايولوجيا للتحقُّق من نقاء (العِرق) لدى الجماعات. وحتى الذين لا تدلُّ ملامح وجوههم وسماتهم الجسدية على انتماء غير أوروبي؛ أصبحت لغاتهم، أو اللكنة التي تُميِّز نطقهم بمثابة اختبارٍ معملي يتيح تصنيفهم إلى أعراق متمايزة، ويحدِّد طباعهم الخُلُقية وقدراتهم العقليَّة ليوضعوا في مكانة أدنى من الإنسان الأوروبي.

في النصف الثاني من القرن التاسع عشر كتب المتخصِّص في الإثنولوجيا اللغوية هوراتيو هال: "إنَّ الكلام، حين يُدرس بطريقة صحيحة يبيِّن وحده، وبوضوح كاف، ملابسات التمازج العِرقي"[14]. وداعياً إلى توظيف الإثنولوجيا اللغويَّة في دراسة الشعوب لتيسير عمليَّات السيطرة السياسية، قال عن هذا العلم "إنَّه لازمٌ للسياسي الذي يتطلَّعُ، بكلِّ السبُلِ، إلى توجيه مستقبل أُمَّة معيَّنة"[15].

14 Bracken, H. M.; Essence …, p. 92.

15 المرجع السابق، الصفحة السابقة.

خدَمَ هذا النوع من المعرفة ممارسة التمييز بين الأوروبيين أنفسهم وأتاح لقوميات معيَّنة أن تُخضِع قوميات أخرى لسيطرتها، فالإيرلنديون الذين حكمهم الإنجليز زمناً طويلاً صاروا مجال تطبيق للنظريات العِرقيَّة. في سياق اهتمام جمعيَّة لندن للأنثربولوجيا بدراسة لغةِ وثقافةِ الإيرلنديِّين، جاء في مقدِّمة واحدة من الأورق البحثية التي قُدّمت إلى الجمعيَّة: "إنَّ هدف هذه الورقة هو توضيح أنَّ السمات المميِّزة للشخصيَّة الإيرلنديَّة، سماتٌ عِرقية وراثية غير قابلة للإزالة"[16].

أمَّا مبحث الأنثربولوجيا، فقد غلب عليه توجُّه تمييزي منذ أن استهلَّ كانط التنظير له، وغلبَ عليه توظيف ثنائيَّة المتحضِّر/البدائي في مقارنة الأوروبيِّين بغيرهم. على أساس التضاد بين الكيانات العضوية والآليَّة، الذي تعلَّق به الرومانسيون كثيراً، قسَّمَ عالم الاجتماع الفرنسي إميل دوركايم في القرن التاسع عشر المجتمعات الى "عضوية" وهي المجتمعات المتقدِّمة، ومجتمعات "آليَّة" هي المجتمعات البدائية. وقال إن تقسيم العمل هو الذي يتيح انتقال المجتمع الآلي إلى عضوي ويضفي عليه السمة الإنسانية، معتبراً أنَّ تقسيم العمل تساهم فيه التقنية[17]. وبهذه الطريقة التي توافِق تقسيم كانط لمراحل التدرُّج في الإنسانية، التي تنتقل من الثقافة إلى التقنية ثم الحضارة؛ اتَّخذ دوركايم المجتمع الأوروبي مقياساً لمقدار رُقي الإنسانية، فعنده تبعد المجتمعات عن الإنسانية بمقدار بعدها عن نظام المجتمع الأوروبي، القائم على تقسيم العمل.

لم يقتصر تقسيم المجتمعات البشرية إلى بدائية ومتحضرة على النظريات التي ترفع شأن المجتمعات الأوروبية على غيرها، لكنَّه وُظِّفَت عمليَّاً في التمييز بين مواطني المستعمرات واصطناع صراعات بينها أدَّت إلى حروب وطنيَّة طويلة الأمد. وأمثلة تلك النظريات كثيرة، أبرزها ما قام على ما عُرِف باسم

16 المرجع نفسه.

17 جان ماري أوزياس: **الفلسفة والتقنيات**، ترجمة عادل العوا، (بيروت: منشورات عويدات، 1983). ص 155.

الفرضيَّة الحاميَّة التي ساهمت، بجانب التقاليد التي أرساها دوركايم، في تطوير نظريَّة النسب الانقسامي. وهي نظرية طوَّرها الفرنسيون والبريطانيون في حقل الأنثربولوجيا في أثناء سيطرتهم على بلاد شمال وشرق ووسط أفريقيا، فيما بين النصف الأخير من القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين.

في مفتتح القرن العشرين استهلّ الطبيب والإثنولوجي البريطاني تشارلس ج. سليغمان (Charles G. Seligman: 1873–1940) دراسة المجموعات السكَّانية في السودان، الذي كانت تحكمه بريطانيا في ذلك الوقت. قسَّم سليغمان سكَّان السودان إلى قبائل حاميَّة ونيليَّة، ونسَبَ الأولى إلى الجنس القوقازي والثانية إلى (العِرق) الأفريقي، مدَّعياً أنَّ المجموعة ذات الأصول النيلية أقلّ تطوُّراً من المجموعات الحاميَّة المجاورة لها في شرق أفريقيا. وكانت العلاقة بن الحاميين والعِرق القوقازي قد بُرِّرت بقصَّةٍ صاغها أنثربولوجيون أوروبيُّون بخيالٍ علمي يعتمد على منطقٍ سردي. تقول القصَّة، إنَّ جماعات قوقازية هاجرت في زمن قديم من منطقة (الاستبس) في أوروبا وعبَرَت شبه جزيرة سيناء إلى شرق أفريقيا، مروراً بالساحل الغربي للبحر الأحمر. وُظِّفت هذه القصة لرفع مكانة المجموعات الحاميَّة لدى الإدارة الاستعمارية البريطانية، ومُنِحت مكانة مميَّزة على حساب المجموعات المحلية الأخرى التي وُصِفت بأنَّها نيليَّة. وبهذه الطريقة خدمت الأنثربولوجيا السيطرة على المناطق المستعمَرة بأن غيَّرت اصطفافات القوى الوطنية المناهِضة للاستعمار، وأضعفت استراتيجيات التحالف بين المواطنين، فتبدَّدت إمكانيَّة توحيد قوى المقاومة الوطنيَّة ضدَّها. وبعد خروج الأوروبيين أدَّت الانقسامات العِرقيَّة التي جرى ترسيخها بين المواطنين، إلى حروب مدمِّرة بين المجموعات الإثنية التي اختُلِق بينها تراتب منح بعضها امتيازات على غيرها. ففي رواندا أدَّت الحرب بين التوتسي والهوتو إلى إبادة مئات الآلاف من الطرفين نتيجة التمييز الذي أشاعه المستعمِرون بينهما، بناءً على الفرضيَّة الحاميَّة التي صاغها الأنثربولوجيون وخُطِّطَت إدارة رواندا وِفقاً لها.

حتى النصف الأول من القرن العشرين، كان مالوفاً أن يجمع الباحثون الأوروبيون عن طريق الثقافة بين شعوب بعيدة عن بعضها من حيث المكان، لفصلها عن المجموعات الأخرى القريبة منها والتي تشاركها الموطِن، لخلْق علاقات جديدة تولِّد صراعات بينها وتمنع تواصلها، خوفاً من تطوُّر المقاومة. نقل باحث غربي عن أحد المتخصِّصين في الأنثربولوجيا، حول فاعلية النظرية العِرقية في إخضاع شعوب المستعمرات البريطانية، قوله:

"إذا عرفَ القائمون بأعباء السلطة الفروق العِرقية وصاروا أنثربولوجيين، فستقل الأخطاء السياسية عمَّا هي عليه في الوقت الحاضر؛ وستكون التوتُّرات أقل في جانب الزنوج، والطبقات العاملة، والإيرلنديين السلتيين"[18].

رغم ذلك، شهد مجال الأنثربولوجيا في وقت لاحق بروز نضالات مُهمَّة ضد فكر التمييز، وبالأخص ضد العِرقية البيولوجيَّة التي ردَّت اختلافات المجتمعات إلى الفروق التشريحية الدماغية. لقد قدَّم فرانز بواز وتلاميذه، من الفرد كروبر إلى إدوارد سابير؛ مساهمات مُهمَّة في تطوير التفسير الثقافي لاختلافات الشعوب، واستخدم ستانلي دايمُند التفسير الثقافي باعتباره أداة لمقاومة الهيمنة ووصَفَ عمليَّة التحول الثقافي التي أجبرت العالم على تبنِّي نموذج الحضارة الغربية بأنَّها تحقَّقت عبر العنف.

عند الإنتقال إلى مبحث التاريخ، نجد الوضع لا يختلف كثيراً عمَّا هو عليه في دراسة المجتمع أو الثقافة أو الاقتصاد. لقد ظلَّ فكر التمييز يمارس تأثيره على نصوص المؤرِّخين المعاصرين، وإن كان بطريقة ضمنية تُلاحظ على اللغة والأسلوب. مثلاً، يقول المؤرِّخ المعاصر تشارلس مان عن تحولات الأوضاع العالمية التي أدَّت إلى ظهور العصر الحديث، عقب ما يسمِّيه الأوروبيون (اكتشاف أميركا):

18 Bracken, H. M,; Essence …, p. 92.

"إنَّ المستعبَدين الذين استُجلِبوا من أفريقيا، جعلوا الفضَّة تتدفَّق من أميركا إلى الصين مقابل انتقال الحرير والبورسلين، وانتقال التوباكو من الكاريبي إلى أوروبا"[19].

تبدو السلع وكأنها تنتقل بين مناطق العالم المختلفة بقانون طبيعي من دون علاقات قوَّة، وهنا لا يختفي الفاعلون غير الأوروبيون وحدهم، فالكاتب أو المؤرِّخ الذي ينتقي ويصنِّف ويفسِّر المعلومات يتوارى هو أيضاً خلف (موضوعية) العلم، وكأنه لا يمارس تلك العمليات الصانعة للحقيقة. وهذه الطريقة في كتابة التاريخ، التي تتجاهل الذوات الفاعلة بدعوى الموضوعية، تتطابق مع المفهوم الوضعي للعلم، الذي سبق توضيح مساندته لفكر العرقيَّة. وتظهر الإستراتيجية النصيَّة التي تخدمها تقنية ملاشاة الذوات في نصِّ تشارلس مان عندما يساوي بين نقل المستعبَدين وحركة السلع. فالبشر يصبحون مثل الفضَّة التي "تتدفق" من ذاتها، والبورسلين الذي "ينتقل" تلقائياً، وكأن هذه السلع ومعها البشر الذين استُعبِدوا، ينتقلون بلا تحكُّم وهيمنة يمارسها آخرون، ويصبحون وسيط تبادُل مادِّي يساهم في تدفُّق السلع في قنوات التجارة العالمية.

عن طريق تغييب الفاعلين الذين يمارسون الاستعباد كتجارة، يزيح تشارلس مان انتباه قارئه بعيداً عن حقيقة أنَّ أولئك المستعبدَين هم في الأصل بشر أحرار، حوَّلهم الأوروبيون إلى سلعة تغذِّي وتدعم سرعة التداوُل العالمي للسلع. هكذا، يترتَّب على إدعاءات "موضوعية" المعرفة الغربية إخفاء علاقات العنف الكامنة وراء حركة التجارة العالمية، بما فيها أولئك الذين استُعبِدوا، وهي الحركة التي حقَّقت تطوُّر أوروبا الاقتصادي.

إنَّ إزاحة المستعبَدين وشعوب المستعمرات عن تاريخ العالم الحديث تجد تعبيرها الفلسفي في إزاحة ديكارت للذوات غير الأوروبية عن العالم، وإعطاء

19 Mann, Charles C.: *1493, Uncovering the New World Columbus Created,* (New York: Vintage, 2012),. P. 6.

الذاتيَّة الأوروبية مكانة المركز. لقد كان على كتابة التاريخ الأوروبي المرتبط بغزو المستعمرات ألا تُظهِر حضور شعوبها المضطهدَة حتى لا يكون بوسع القارئ التساؤل حول الكيفية التي وُضِعت بها موضع خضوع، بما أنَّ القارئ لا يلاحظ في التاريخ إلَّا تدفُّقات تلقائيَّة لسلع متماثلة في طبيعتها، من حيث مادِّيتها. هكذا كانت المعرفة تُعامل البشر معاملة الأشياء عبر منهجية البحث الديكارتية، لتمنع رؤية ومعرفة الترابط القائم بين ممارسات السيطرة ومصادرها الفكرية. وبهذه الطريقة التي تمحو حضور البشر، ساهمت الكتابة التاريخية في توفير الدعم العقلي والرمزي لممارسات الهيمنة التي لازمت مشروع الحداثة.

في مجال علم النفس، استمرَّت النظريات العنصريَّة حتى منتصف القرن العشرين. وفيه استُعِيدت الفكرة القديمة حول تأثير المناخ على البشر، التى تقول إنَّ سكَّان المناطق الحارة يتميَّزون بسلوك يميل إلى الشرِّ والعنفِ. وكان عالم النفس الفرنسي انطوان بورو واحد من الذين صاغوا نظرية نفسيَّة عنصريَّة ركَّزت على أُمم شمال أفريقيا، وخلصت إلى أنَّها أُممٌ تتميَّز بشخصية متهوِّرة وإجراميَّة[20]. صاغ بورو رأيه ذاك في وقت كان الفرنسيون يمارسون فيه أقسى أنواع العنف ضد الجزائريين، الذين كانوا يطالبون برحيل الفرنسيين من بلادهم. تحت زعم نقل المدنيَّة والحضارة ارتكب الفرنسيون مجازر مرعبة، ففي سطيف وحدها قتلوا في سنة 1945م خمسة وأربعين ألف جزائري[21]. وقرب منتصف القرن العشرين قال الباحث الفرنسي جون مانيني عن شعب مالاغاسي، إنَّ ذلك الشعب الأفريقي لا يكتسب هويَّته وكينونته إلَّا في وجود مستعمِرٍ أوروبي. واعتماداً على نظريته الغريبة هذه فسَّر ثورة شعب مالاغاسي، التي قتل فيها الفرنسيون مئة الف مواطن، بأنَّها لم تكن ثورة ضدَّ الاستعمار وإنَّما كانت تعبيراً عن الخوف من الحُرِّية التي وعدهم بها الفرنسيون، بعد أن قبلوا باستقلالهم.

20 نايجل سي. غبسون: **المخيلة..**، ص 153-152.

21 المرجع السابق، ص 105.

فحسب رأيه، شعرَ مواطنو مالاغاسي حينها بأن الفرنسيين يتخلُّون عنهم؛ فثاروا لأنَّ طبيعتهم النفسية الإتكالية جعلتهم يخشون رحيل الفرنسيين عنهم[22]. بهذه الطريقة غير السويَّة يقلب علماء النفس الاستعماريون الحقائق تحت ستار البحث العلمي، فيفسِّرون كراهية الشعوب للاستعمار بأنها رغبة فيه، لأنَّهم ليس بوسعهم تصوُّر أن الأوروبي هو مثل أي إنسان آخر، يمكن أن يكون مكروهاً بسبب سلوكه الشرِّير.

حتى بداية القرن العشرين استمرَّت العِرقيَّة تخدم سياسات السيطرة في البلاد التي استوطنها الأوروبيون، فوُظِّفت من أجل التمييز بين قُدامى المستوطنين الأوروبيين والمهاجرين الحديثين. وبهذا الخصوص كتب ستانفيلد:

> **"في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، كان التحكُّم بالمواليد على أسسٍ وراثية، المتَّصِل بالتعليل الاجتماعي الداروني، يمثِّل ردَّ فعل على تدفُّق مهاجري جنوب أوروبا وشرقها إلى أميركا، الذين لم يكونوا من البروتستانت، وتمّ ذلك بمقاييس تمييزية. وكان التعاون بين المهنيِّين المحترفين وعلماء الإنسان المبتدئين، خاصة في مجال علم النفس، قد أثبت جدواه لدارسي السكان المحليين والتحكُّم الوارثي، الذين نظروا إلى الاختبارات العقلية بوصفها الوسيلة الأكثر فاعلية في التقليل من مكانة المهاجرين وتهميشهم. ولقد أُسِيئ استخدام اختبار (بينيه) القياسي للذكاء للتوصُّل إلى عدم موافقة هؤلاء المهاجرين لمعايير التعليم العالي والخدمة في القوات المسلحة"**[23].

استمرَّت نظريات علم النفس تبتكر مبرِّرات العنصريَّة والعِرقيَّة حتى وقت قريب. وليست محاولات إيجاد علاقة بين العِرق ودرجة الذكاء، التي شكَّلت مجال بحث مستمر في الغرب طوال القرن العشرين، إلّا وجهاً بارزاً من وجوه

---

22 المرجع نفسه.

23 Stanfield, John H.: The Myth…, P. 220.

إضفاء الطابع العلمي على التمييز، الذي اتَّخذ صوراً أخرى فيما بعد. لقد أنفقت الدول الغربية الكثير من الأموال في هذه البحوث التي قال عنها عالم اللغة تشومسكي، الذي جمعت بحوثه بين علم اللغة وعلم النفس والفلسفة، إنَّها بحوث لن تعود بأيَّة نتائج "... إلّا في مجتمع عنصري يُصنِّف فيه الناس إلى مجموعات عِرقية منفصلة تماماً عن بعضها، ويُعامل الإنسان ليس بوصفه فرداً في ذاته، وإنَّما بوصفه ممثِّل لصنف معيَّن"[24].

لأنَّ عدد من الفئات المؤثِّرة في المجتمعات الأوروبية، من مفكِّرين ورجال دين وحكام وإداريين وقادة عسكريين، كانوا مزوَّدين بأفكارٍ عنصرية تؤهلهم من الناحية النفسية لقمع "الأعراق الوضيعة"؛ تزايدَّ يقينهم بشرعيَّة سيطرتهم على العالم. وبفضل توفير الفلسفة والعلوم الاجتماعية والإنسانية للحُجَج والمبرِّرات السائدة للتمييز، اكتمل تواطؤ المفكِّرين والمثقَّفين مع السياسيين والتُجَّار والعسكريين ورجال الدين، فتوحّدت الجبهة الداخلية لأُمم أوروبا في ظلِّ نظام الدولة القومية، ونجحت في السيطرة على معظم بلاد العالم.

لم يستهدف هذا الفصل إبراز تحيُّزات المفكِّرين الأوروبيين أو دحض عنصريتهم، لكنَّه سعى إلى توضيح كيف استمروا، طوال القرنين التاسع عشر والعشرين، يرون العالم من وجهة نظر تحدِّدها مصالح وانشغالات مجتمعاتهم. وأوضح أنَّ النظرة العنصرية دعمت آنذاك عمل الإدارات الاستعمارية ووطَّدت سلطة الغزاة. وكان رفع مكانة الإنسان الأوروبي أبرز العوامل التي أدَّت إلى تطوير التفكير العِرقي في أوروبا، وتوظيفه في صراع قوميَّاتها على اقتسام العالم، فمعظم الإداريين الاستعماريين كانوا من الذين لهم إلمام بالنظريات العِرقية، وتدرَّبوا على إجراء البحوث في مجالات الثقافة واللغات والأديان ونُظم المجتمع.

24 Bracken, H. M.; Essence …, p. 92.

يُستخلَص ممَّا سبق، أنَّ القراءات المعاصرة للخطاب الفلسفي الأوروبي التي تُعنى بجوانبه التقنيَّة، هي التي تقود إلى النزعة الوضعيَّة التي تُضفي صدقاً على محتواه التمييزي. فالفلسفة الأوروبية في هذا الجانب، مثلها مثل كل معرفة أخرى، لا تكشف عن مسيرة تقدُّم نحو التعرُّف على حقيقة "إنسانية" قائمة في العالم الخارجي، وإنَّما تكشف عمَّا توصَّلت إليه المجتمعات الأوروبية من معارف في سياق سعيها لفهم أوضاعها وظروفها المحليَّة. وهي معرفة يتداخل فيها نشاط البحث العلمي مع العقل التأمُّلي والميراث الثقافي للجماعة وخبراتها التاريخية، ومخيِّلتها الشعبية وذاكرتها الجماعية.

هذا لا يعني أنَّ الفلسفة، الأوروبية أو غيرها من فلسفات لا تتضمَّن حقائق، لكنَّه يعني أنَّها تكشف عن نمط وعي اجتماعي واستخدامات للعقل متداخلة مع طرق متعدِّدة لإنتاج الحقيقة، بجانب تضمُّنها طرائق نظر عقلاني أيضاً. إنَّ المفهوم الوضعي للمعرفة الفلسفية هو الذي يتغيَّر هنا، فتصبح نتاجاتها جزءاً من الثقافة، لا العلم، ويكون من الأنسب أن تُدرس بوصفها حقل معرفة متداخلة، تتضمن افتراضات مسبقة غير قابلة للاختبار. ففي صلب المعرفة الأوروبية بالإنسان والمجتمع توجد نقاط تأسَّست خارج التفكير العقلاني، وظلَّت تعمل كشرط مسبق له.

لقد درَجَ المفكِّرون الأوروبيون على تعريف ذاتهم الجماعية بتوصيفها من ناحية علاقتها بحركة التاريخ، أي بوصفها متطوِّرة، متقدِّمة، حديثة ...إلخ. وهذا التوصيف يبلغ قمَّته في اتِّخاذ الحداثة مرتكزاً لتعريف الذاتية الأوروبية، في مقابل الذاتيَّة التقليدية التي تُعرَّف بها المجتمعات الأخرى، فيُقال أنَّ هويَّة أوروبا هي التطوُّر المستمر ومفارقتها الدائمة لماضيها، ومن هنا تُوصف الحداثة بأنَّها تعيد بناء نفسها.

بالطبع، لم يكن ممكناً للغرب أن يتصوَّر ذاته على هذا النحو إلَّا بأن يتَّخذ من لحظة معينة نقطة مرجعية، تمثِّل له شرط ظهور المجتمعات وأداة قياس حركة التاريخ. ولأنَّ التاريح هو حركة المجتمع، كان لا بدَّ له من لحظة صفرٍ لا تشكِّل نقطةً زمنيَّةً واقعيَّة، وإنّما هي لحظة مفهوميَّة عن مجتمع متصَوَّر، أو نمط وجود اجتماعي مفترَض، بالبدء منه يُقاس تقدُّم التاريخ. ولأنَّ الحداثة لا يمكن قياس مقدار مفارقتها للماضي إلَّا بمقارنتها بتلك المجتمعات التي تمثِّل "لحظة صفر التاريخ" وجمود المجتمع؛ وُضِعت المجتمعات غير الأوروبية موضع ذلك الصفر. ومن هنا فإن المبدأ الذي يؤسِّس للفهم الأوروبي للمجتمعات هو نتاج معرفة قبليَّة افتراضية، وليس نتاج تحليل واقع اجتماعي. ومن دون ذلك الافتراض لم يكن ممكناً أن ينشأ تصوُّر عن التاريخ بوصفه حركة مجتمع مستمرّة تتضمَّن تقدُّماً، أو مساراً خطيَّاً تراكميَّاً. ولذا، فإنَّ فكرة الحداثة، من حيث هي قطيعة مع الماضي، تشترطها منذ البداية علاقة تراتب بين المجتمع الأوروبي والمجتمعات التي تُوصف بأنَّها تقليدية. ولقد ظل دور "المجتمعات المتأخِّرة" يوكل لمجتمعات الشرق في كل التقليد الفلسفي الأوروبي، فالشرق هو على الدوام "الآخر"، الأقل مكانة. وعلاقة التفاوت بين الغرب والشرق هذه هي التي كانت تتطلَّب نقطة الصفر التي تتيح قياس الفارق بين الطرفين: الغرب المتقدم والشرق المتأخِّر، أمَّا المجتمعات الأفريقية فكانت هي التي تمثِّل منطقة الصفر، أي منطقة غياب التاريخ، التي تمثِّل نقطة مرجعية لبداية تقدُّم المجتمعات. وهذا ما يجعل من هذه المستويات الثلاثة (المتحرك، والبطيئ، والجامد) مكوِّنات ضرورية لقياس حركة المجتمعات، سواء بالنسبة إلى الخطاب الفلسفي أو خطاب علوم الإنسان والمجتمع.

نتيجة لصعود التفكير العِرقي في الفلسفة الأوروبية الغربية مع كانط، وانتقاله إلى الفروع المختلفة لعلم الأحياء والعلوم الإنسانية والاجتماعية، تطوَّرت ضمن النسق التخصُّصي للعلوم الغربية آليَّات معيَّنة لاصطناع الفروق، تدّعي

التزام الموضوعية والحياد، مصدرها الخبرة المحليَّة للمجتمعات الأوروبية. ونتيجة للقهر السياسي والديني الذي عاشته تلك المجتمعات حتى القرن السابع عشر، اتَّخذ المفكِّرون الأوروبيون من مقاومة الاستبداد معياراً يُقاس به تقدُّم الأُمم في علم التاريخ. وبمقياس الخبرة المحليَّة الأوروبية أيضاً صار انضباط المجتمعات على نُظم ومؤسسات المجتمع الطبقي، معياراً في علم الاجتماع. وفي علم النفس أصبح التكوين النفسي لعضو الأسرة النووية معياراً للسلوك الفردي، وصارت مراكمة الثروة معياراً في علم الاقتصاد. وأصبحت الدولة القوميِّة، التي تتَّصف بتمركز السلطة، معياراً في مجال السياسة.

صارت كل هذه الانضباطات، المستقاة من الأوضاع المجتمعية والتجربة التاريخية للأمم الأوروبية، "معايير عالمية" في نظام المعرفة (الحديثة)، تحدِّد مدى اتِّصاف المجتمعات البشرية بصفة التطوُّر أو التأخُّر، فاستُخدِمت أداة لترتيب البشر من حيث قربهم للإنسانية أو بعدهم عنها حسب مؤشِّر: التاريخ، المجتمع، الفرد، الدولة ...إلخ. وفي الوقت ذاته، أرست تلك المرجعيات الأسُس المعيارية للعلوم الإنسانية والاجتماعية، إذ أكسبتها صفة أنَّها تدرس موضوعات التاريخ والمجتمع والثروة والثقافة والسلطة، من جهة أنَّ لها "قوانين علمية"، وكانت تلك نتيجة مباشرة لتطور تقاليد عقلنة الفروق في الخطاب الفلسفي.

يخلص هذا الفصل إلى أنَّ السمة التخصُّصية لنظام المعرفة الغربية، التي تقوم بتجزئة حقائق الحياة الإنسانية وتشتيتها عبر الحدود الفاصلة بين حقول المعرفة الاجتماعية والإنسانية، تتيح التعمية على ما يربط هذه المجالات من تقاليد تمييزية وُلدت في المجال الفلسفي ثم عُمِّمت لتبرِّر ممارسة التمييز. وبهذا، لم تعد الظواهر السالبة التي صاحبت نشأة وتطوُّر العصر الحديث مرئية للباحثين، الذين سيرون الظواهر الاجتماعية من داخل الحدود الضيِّقة للتخصُّص المعيَّن الذي ضُبِط عليه تفكيرهم الأكاديمي.

خاتمة

أوضحت فصول هذا الكتاب أنَّ الفلاسفة الأوروبيين ظلُّوا يعيدون إنتاج الفكر التمييزي باتِّباع تقنية خطابية اضطرد توظيفها لدى معظمهم، تنتقل بطريقة غير مُلاحظة من القول بتساوي البشر إلى أثبات تفاوتهم وتراتبهم، مروراً بثلاث مراحل. في البداية يساوي الفلاسفة بين الجميع بخاصِّية أساسيَّة يشتركون فيها، مثل الإنسانية أو العقل أو الحرية أو التطوُّر، ثم باصطناع فرق في خاصِّية ثانوية تتركَّز لدى الأوروبيين دون غيرهم، مثل بياض البشرة أو اعتدال المناخ أو النظام الرأسمالي؛ تُنسب إليهم صفة رُقي ترفعهم على بقيَّة الشعوب ويتم ترتيب الكل بدلالتها، وفي المرحلة الثالثة يتم ترحيل التراتب من الخاصِّية الثانوية إلى الخاصِّية الأساسية بأن تُقرن بها وتُجعَل من متغيِّراتها، فيُربط مقدار العقل أو الحرية باعتدال المناخ أو بالعِرق، ليترتَّب البشر من جهة الخاصِّية الأساسية وفق تراتبهم في الخاصِّية الثانوية المتركِّزة لدى الأوروبيين، الذين سترتفع مكانتهم تلقائياً ويتوزَّع الآخَرون على المراتب الأدنى.

اعتمد ديكارت على ثنائية الروح والجسد، فقسَّم البشر إلى مجموعة تتَّصف بخصائص روحية وأخرى تتَّصف بخصائص جسديَّة، وبناءاً على معيار القدرة على التفلسف قسَّمهم إلى شعوب (متحضرة) تُتقن التفكير الفلسفي، وهم الأوروبيون، وشعوب أخرى (بربرية) لا صلة لها بالفلسفة. وبعد ديكارت نقل هيوم ثنائية الروح والجسد إلى مجال الفكر الاجتماعي، فقسَّمَ البشر، بحكم

طبيعتهم، إلى قسمين: شعوب لها قدرات التفكير والترقِّي الروحي، هم الأوروبيون أيضاً، وشعوب أخرى ذات قدرات جسدية، عاجزة عن ممارسة النشاط الذهني، وهم بقيَّة البشر. وبذلك أحال قِسمة الروح والجسد التي اصطنعها ديكارت للفرد، إلى انقسام عالمي بين الشعوب يقوم على أساس طبيعي. أمَّا كانط فمنح هذا التقسيم القائم على الطبيعة، أساساً جغرافياً جعل الثقافة من متغيِّراته، فوضع الإنسانية الكاملة في الشمال والناقصة في الجنوب، ثم طوَّر هذا الانقسام من حيث هو خاصِّية جماعية، فأعطاه بُعداً بيولوجياً وجعل وراثة الصفات هي التي تربط طبائع الأفراد بالجماعات، وهنا وُلِدت العِرقيَّة الحديثة. ثم جاء هيغل لينقل ثنائية الروح والجسد من المجتمع إلى العالم ذاته، فنظر إليه على أنَّه ينقسم إلى "روح عالمي" و"طبيعة عالمية". وكما فعل أسلافه الفلاسفة، وضع روح العالم (عقله) في الشمال، وجسده في الجنوب. ونسبَ التاريخ، بوصفه فاعليَّة الروح العالمي، إلى أوروبا، ونسب الجغرافيا إلى الجنوب. ومع هيغل أصبح الشمال في المخيِّلة الأوروبية يمثِّل نطاق فاعليَّة الجزء الخالد في الكائن، أمَّا الجنوب فأصبح يمثِّل نطاق الجسد المادِّي، القابل للتحلُّل والفناء.

توافقَ هذا التوزيع الجغرافي لخاصيَّتَي الخلود والفناء، الذي نقله هيغل إلى المستوى العالمي، مع التقسيم الديكارتي للعمل حيث الروح تستخدم الجسد، الذي ليس سوى آلة للروح. فعلى امتداد تاريخ الفلسفة الأوروبية كان الجنوب يمثِّل الجسد المادِّي، المهيأ لأن تغزوه وتحتلَّه "روح" الشمال، القوة الفاعلة دائماً في الجسد. وبهذا التصوُّر، كان طبيعياً أن يُرى الجنوب بوصفه ذلك الجزء من العالم الذي يقبل، بحكم طبيعته، أن يصبح موضوع تملُّك تمارسه شعوب الشمال.

هكذا توافقت تصوُّرات المجتمع عند هيوم والطبيعة عند كانط والتاريخ عند هيغل مع تصوُّر الفرد عند ديكارت، من جهة أنَّها تصوُّرات انقسامية،

تُعمِّم تراتبية الجسد والفكر على مستويات الوجود الأعلى: المجتمع والطبيعة والعالم. ولأنَّ ثنائية الروح والجسد، من حيث هما متضادَّان، لها جذر مسيحوي؛ فإنَّ تاريخ الفلسفة الأوروبية، المسمَّاة حديثة، ليس سوى عَود متجدِّد للتصوُّر الديني، القائم على تضاد الروح والجسد. وهو تضاد وُلِد ونما في العصور الوسطى ووظَّفته الأيديولوجيا المسيحَويَّة لإشعال صراع عالمي بين مسيحيي أوروبا الذين يمثِّلون "روح العالم" و "الشعوب الكافرة" التي تمثِّل جسده، صراع ابتدرته البابويَّة بحملات صليبيَّة سيعتبرها المؤرِّخون (اكتشافات) جغرافيَّة للعالم. هذا يفسِّر لماذا لم تتضمَّن نظرة الفلسفة الأوروبية إلى الإنسان والمجتمع جديداً، وظلَّت تستعيد الأساس الانقسامي التراتبي الذي ساد الفكر الأوروبي القديم، ولم تتضمَّن فلسفة الذات الديكارتية شيئاً جديداً سوى أنَّها استخرجت ما كان مضمراً في الوعي الأوروبي، وهو يخوض مواجهة مع العالم من أجل السيطرة عليه.

في هذا المسار الطويل شكَّلت فلسفة هيغل اللحظة الفاصلة، لأنَّه توصَّل إلى أنَّه لا تاريخ للعالم سوى تاريخ أوروبا، ولا ذات قادرة على أن تعرِّف نفسها بوصفها حرة، إلَّا الذات الأوروبيَّة. وبكونه خصَّص التاريخ والحرِّية والمعرفة للأوروبيين، استطاع أن يزيح بقيَّة البشر عن نطاق الإنسانية (الحقَّة). وكان هذا يعني أنَّ بعد هيغل لن يُرى في فضاء الفلسفة والتاريخ بشرٌ سوى الأوروبيين. بهذا، وضع هيغل الفلسفة أمام خيارين: إمَّا أن تقتصر على ما هو أوروبي من حيث الموضوعات التي تدرسها والمفاهيم التي تستخدمها، أو لا تكون فلسفة، لأنَّ الفلسفة تاريخيَّة في أساسها، والتاريخ أوروبي. مع هيغل، صارت الفلسفة مبحثاً أوروبياً خالصاً، لا مجال لأن تُرى فيه إلَّا مجتمعاتها وبشرها وتواريخها.

هذا يفسِّر تجاهل الفلاسفة الغربيين المعاصرين لكلِّ ماهو غير أوروبي. فبشَر العالم، الذين لم يعودوا حاضرين على "مسرح العالم" الهيغلي، أو صاروا حاضرين في خلفيته على هيئة كائنات شبحيَّة، لن يُشار أبداً إليهم بعد هيغل،

وإن على طريقة التراتب القديمة التي كانت تمنح الأوروبي امتيازاً عليهم. ولن يكونوا جزءاً من انشغالات الفيلسوف الأوروبي، الذي سيكتفي بتأمُّل الإنسانية (الحقَّة) التي تشغل فضاء أوروبا.

بإغلاق هيغل لمسرح الفلسفة على تلك الوضعية، سيستمرُّ معظم الفلاسفة الذين أعقبوه في تغييب غير الأوروبيين، وستنحسر الحاجة إلى التمييز الفلسفي الصريح، لا لأنَّه أصبح مُداناً، بل العكس تماماً، لأنَّ وجوده أصبح مسلَّماً به ولم يعد موضع جدال أو إثبات. وصار بديهياً أن يُستخدم كل ما يتعلَّق بالإنسانية، مثل: المجتمع والتاريخ والعقل والمعرفة والحرِّية، كخصائص للإنسان الأوروبي، دونما حاجة إلى التنويه بذلك، فالفلسفة لم تَعد مجالاً لظهور غير الأوروبيين. بهذا المعنى، فإنَّ انحسار نبرة التمييز في الفكر الغربي المعاصر لا يشير إلى تقدُّم نحو المساواة كما يُعتَقد، وإنَّما يشير إلى أنَّ التمييز صار مسلَّماً به، لأنَّ تركَتَه لن يُفَكَّر في تصفيتها من جهة الفكر الأوروبي المعاصر. ومن هذه الوضعية ستُولَد ثنائية الحداثة/التقليد في منتصف القرن التاسع عشر، استمراراً لتناسل الثنائيات الداعمة لانقسام البشر، وتراتُب أُمم الشمال والجنوب. وستوسِّع فكرة الحداثة نطاق التضاد بين الطرفين، متَّخذَة من مفاهيم العدالة والمساوة والحرِّية وحقوق الإنسان مؤشِّرات لرسم الفروق بينهما، وبهذا تعيد إنتاج التمييز وعدم المساواة بين البشر في صيغة جديدة.

إنَّ ما حقَّقه هيغل يفسِّر نظرة الفلاسفة الذين جاءوا بعده إلى غير الأوروبيين، سواء من اهتمَّ بهم، مثل سارتر، أو من أهملهم تماماً، مثل فوكو. فلأنَّ غير الأوروبيين شكَّلوا جزءاً مُهمَّاً من فكر سارتر، كانت المشكلة الأساسيَّة في فلسفته هي مسألة (الآخَر)، التي من دون أن يعطيها مكانة مُهمَّة ما كان ممكناً له أن يفتح فضاء الفلسفة لاستضافة غير الأوروبيين، بعد أن أَغلَقَ هيغل مسرحها دونهم. ولهذا كان نجاح سارتر في مَهمَّته يتوقَّف على

أن يهجر تقاليد التمركُز الفلسفي حول الذات الأوروبية. أمَّا فوكو؛ فلأنَّ عمله ارتبط بتاريخ الأفكار، الذي يجري عند الفرنسيين مجرى التقليد الهيغلي؛ لم يكن ممكناً له أن يستضيف إلَّا الأوروبيين في ساحة صارت محرَّمة على غيرهم، فكان لزاماً عليه، على العكس من سارتر، أن يتعامى عن حضور الآخرين وفاءً لمنظور التاريخ الهيغلي، فصاروا غير مرئيِّين في مجال بحث كانوا يجب أن يكونوا الوحيدين المرئيِّين فيه، وهو مجال علاقة المعرفة الأوروبية بالقوة.

بخلاف سارتر، الذي شكَّلَ الاستثناء الوحيد بين جوقة هؤلاء الفلاسفة، فإنَّ الخطاب الفلسفي الأوروبي حول الإنسان والمجتمع لم يفارق كثيراً فكر القرون الوسطى المعتمد على أرسطو، مؤسِّس التمييز على قاعدة الفروق الطبيعية. فالحُجَّة التي برَّر بها معظم الفلاسفة غزو بلاد الجنوب وإخضاع شعوبها، من بابوات روما في القرن الخامس عشر مروراً بجون لوك وستيوارت مِل وهيغل وصولاً إلى برتراند رسل؛ كانت هي فكرة أنَّ سعة أراضي العالم تمنح الأوروبيين حق الاستيلاء عليها، لأنَّهم مسيحيِّين أو متحضِّرين أو متقدِّمين ... إلخ.

ملخَّص ما توصَّلت إليه فصول هذا الكتاب، الذي استجلى الملامح المميِّزة لتصوُّرات الفلسفة الأوروبية عن البشر ومجتمعاتهم، هو أنَّ خطابها صاغ صورتين لنمطين متضادَّين من الذاتيَّات: ذاتيَّة إنسانية معيارية تتطابق مع أمم أوروبا، وذاتيَّات أخرى أقرب إلى اللا إنسانية، هم غير الأوروبيين. واليوم، يستمر التقليد نفسه بابتكار مؤشِّرات تمييزية جديدة تخدم عملية تحديث نظام التمييز، وذلك بإعادة تأسيسه على حُجج عقليَّة مقبولة للفترة المعينة بحسب تغيُّر الأوضاع وتحولات المعرفة فيها. وهذا النوع من التحديث يطابق عمليَّات تحديث نُظم الحواسيب لاستدامة قدرتها على معالجة المعلومات. فمنطق اصطناع الفرق بين البشر يُعاد إنتاجه في المجالات المعرفية المستجَدَّة لضمان استدامة التبعيَّة العقلية لدى من يُراد إخضاعهم. وهذه هي الخدمة التي

توفِّرها الفلسفة المعاصرة لتلك المجالات الرفيقة التي تُسمَّى العلوم الاجتماعية والإنسانية، بتجديد أُطرها النظرية التي تُعيد تعريف المجتمع ومؤسساته ووظائفه بحيث تصون منطق توليد الفروق.

بما أنَّ المعرفة الأوروبية تميِّز بين البشر على أُسس عقلية؛ فهي تَستبعد كل فكر لا يصدر عن مفكِّري الغرب، ولا تعدُّه جزءاً من الفلسفة إلا بوصفه فلسفةَ تخصُّ جماعةٍ معيَّنة، لتمنع إمكانية أن تُنتقد المعرفة الأوروبية من خارجها. وهي بهذا تمارس نوعاً من العزل العنصري في مجال المعرفة، يضيف بُعداً أكثر عمقاً إلى ما ظلَّت تمارسه من تمييز بين البشر طوال تاريخها. وهذا هو السبب في أن نظام المعرفة الأوروبية لا يكتفي بعدم الاعتراف بما تنتجه شعوب العالم من معارف، ويقلّل من مساهماتها في كل مختلف المجالات، بما فيها العلوم الطبيعية والآداب والفنون، فلا يمكن استيعاب نتاجات العلماء والمفكرين غير الأوروبيين داخل نظام "المعرفة الحديثة" إلا استثناءً. فالذين ينتجون "الفلسفة" و"العلم" هم الأوروبيون، أمَّا غيرهم فينتجون حكمة، أو ثقافات، أو أساطير، أو أي شيء آخر. وفي أحسن حال قد ينتجون فلسفة من نوع ما، إسلاميَّة أو هنديَّة أو أفريقيَّة، لكن ليس أبداً "الفلسفة" بأداة التعريف. هذا يقود إلى الخلاصة الأكثر أهمية، وهي أنَّ نظام المعرفة الأوروبية الغربية وفلسفتها لا يتَّصفان بالعقلانية، لأنَّهما يحتكمان إلى معيار مفاضلة بين المعارف المختلفة من حيث إثنيَّات منتجيها، لا من حيث محتواها.

كما ورد في المقدِّمة، لم يهدف هذا الكتاب إلى تأكيد رسوخ فكر التمييز في الفلسفة الغربية وحدها، لأنَّ نزعات التمييز حاضرة منذ زمن في ثقافات كثير من الشعوب، ولكنَّه استهدف توضيح تناقض الفلسفة الأوروبية ما بين تبنِّيها للقيم الإنسانية الإيجابية، ودعمها للتفاوت بين البشر. فخطابها لا يكتفي بالتنظير لأشكال التفاوُت المختلفة من تمييز وعنصرية وعِرقية، لكنَّه يقدِّم نفسه

بوصفه حامل قيم العدالة والمساواة بين البشر، والمدافع عن الحريات ومبتكرها. وهذه السمة المميِّزة للفكر الأوروبي وخطابه الفلسفي، أي التناقض بين تقاليده التمييزية ووعوده بالعدالة والمساواة؛ هي التي استلزمت استهدافه بالنقد في هذا الكتاب، لأنَّ وعود الخلاص التي يقدِّمها لشعوب العالم، وخاصة نُخَبه المثقَّفة، هي التي تخدم اليوم مَهمَّة استدامة السيطرة عبر نظام معرفة يتيح التحكُّم عن بُعد بعقول الشعوب والإمساك بمصائرها. هذه النتيجة تقودنا إلى ضرورة الانتقال من نقد الفكر الأوروبي الغربي إلى نقد فكر الجنوب، فالخطاب السائد للفلسفة الأوروبية لا يمكن أن يُلهِم شعوب الجنوب مشروع مقاومة أو تحرُّر، ولا بدَّ من فضِّ سلطته التي غرستها ممارسات التمييز والاستعلاء في عمق اللا شعور لدى نُخب الجنوب، وجعلت من فكرة الحداثة عقيدة خلاص تسدّ أمامهم أفق التفكير الحرّ والاجتهاد من أجل فهم واقعهم وحل مشكلات مجتمعاتهم.

يمكن استخلاص أربع نتائج من هذه المناقشة. أولاها أنَّ ما يُنسب إلى الفلسفة الأوروبية من تقديرٍ مطلقٍ للبشر والقيم الإنسانية غير صحيح، لأنَّها تقوم على أُسسٍ تمييزية لدى معظم رموزها الكبار. والثانية، أنَّ الاعتقاد الشائع بأنَّ معرفة الفلسفة الأوروبية بالإنسان والمجتمع قد شهدت تطوُّراً كبيراً خلال الخمسة قرون التي مرَّ بها العصر الحديث، اعتقاد غير صحيح أيضاً. والنتيجة الثالثة هي أنَّ الموقف التمييزي الذي التزمه خطاب الفلسفة الأوروبية، ارتبط تاريخياً بانطلاق المشروع الأوروبي لغزو العالم في نهاية القرن الخامس عشر وبداية القرن السادس عشر، الذي اعتمد على التمييز بين المسيحيين والشعوب الكافرة، ولم ينشأ عن تطور بدأ في حقل الفكر. والنتيجة الرابعة، أنَّ الفلسفة الأوروبية الغربية، مثلها مثل مباحث العلوم الإنسانية والاجتماعية، لا يمكن فهمها منفصلة عن مشروع السيطرة الأوروبية، الذي صاغ السياسات التعليميَّة والمعرفيَّة التي هدفت إلى تمكين الأوروبيين من التحكُّم بعقول المثقفين والنخب وقادة المجتمع في البلاد التي نُقِلت إليها، التي تُسمَّى (المستعمَرات).

مع هذا، تبقى الفلسفة الأوروبية مصدر معرفة مقدَّرة في عددٍ من الجوانب المُهمَّة، خاصة تلك التي لا تتأثَّر كثيراً بمحتوى النظرة التمييزية وصناعة الفروق بين البشر، لأنها قابلة للترجمة بحسب الثقافات. من ذلك ما يتَّصل بدراسة الطبيعة العامة للإنسان، مثل البايولوجيا والإدراك الحسِّي واللغات الطبيعية والشكليَّة والنُظم الدلاليَّة، وما يربط بين المجتمعات من أنشطة اقتصادية وعلاقات ثقافية، فهذه موضوعات تشارُكيَّة تُغني عملية تبادُل المعرفة والتثاقف بين الأمم والتواصُل الحضاري. وحتى بالنسبة إلى هذه الأنشطة، فإن الخبرة المتبادَلة تفيد في حدود تطوير أدوات فهمها، أمّا غايات ومحتوى الممارسات فتبقى خاضعة لخصوصيات الأوضاع والانشغالات المحليَّة للمجتمع المعين. إنَّها تتحدَّد بالكيفية التي توظِّف بها الشعوب المعارف التي ترسَّبت عن خبرتها التاريخية في ذاكرتها وثقافتها، وفي المخيِّلة الجماعية والبُنى الرمزية وغيرها مما يُسهِم في إنتاج التصوُّرات والنظرة إلى الذات وفهم الآخرين والعالم.

يمكن جمع النتائج السابقة في نتيجة عامَّة مضمونها أنَّ العلم الحديث، إذ يدَّعي صدوره عن ذات قادرة على إنتاج معرفة "موضوعية" تحيط بالعالم من خارجه، فهو يجعل مَن يتحدَّث باسم العلم قبل غيره يُكسِب خطابه صدقاً مطلقاً، بما أن الحقيقة "الموضوعية" في هذا المفهوم للعلم تُعَدُّ واحدة غير قابلة للتعدُّد. وكلُّ وجهة نظر أخرى تعارض خطاب "الحقيقة الموضوعية" ستلحَقها تُهمة التحيُّز واللا علميَّة، لأنَّ ما هو موضوعي قد قِيل، وامتُلِكت ناصية العلم. ومن هذه الوضعيَّة، التي لا علاقة لها باختبار صدق محتوى الخطاب، فإنَّ الجماعة التي تستولي على حقِّ تعريف الإنسان والمجتمع قبل غيرها، تُكسِب خطابها صدقاً مسبقاً غير قابل للاختبار، لأنَّها تصدر عمَّن يتحدَّث من منصة الموضوعيَّة الناتجة عن الاعتقاد بكمال العقل لديه. وهذا ما عبَّرت عنه الفلسفة الأوروبيَّة الغربيَّة.

إنَّ الترابط بين ادِّعاء أنَّ الإنسان الأوروبي يمثِّل الإنسانية الأكمل وأنَّ المعرفة الأوروبية تمثِّل الحقيقة الموضوعية، يخدم تسانداً متبادَلاً في مشروع توطيد التمييز، لأنَّ كلاً من الادِّعائَين لازم للآخَر. فهما يُنتجان فكرة أنَّ المعرفة التي تحوز صفة العالميَّة، والتي لها حقّ أن تفرض نفسها بوصفها حاملة خطاب الحقيقة؛ هي المعرفة التي تنتجها الجماعة التي تمثِّل كمال الإنسانية. ومن هنا ترتبط العنصرية بنظام المعرفة الغربية، خاصة في مباحث ما يُسمَّى العلوم الإنسانيَّة والاجتماعيَّة. فوظيفة التساند المتبادَل بين فكرة تمثيل الإنسانيَّة الكاملة وتمثيل المعرفة الكاملة تبرِّر صفة العالميَّة التي تسبغها أوروبا على نتاجاتها.

هكذا تنفصل علميَّة المعرفة عن التحقُّق من صدقها وفحص محتواها، وتصبح متوقِّفة على انتساب منتجيها إلى الجماعة التي استولت على الخطاب العلمي لأنَّها تمثِّل "الإنسانية الكاملة"، بحسب ما يدَّعى خطابها الفلسفي. واليوم، لا بدَّ لكلِّ معرفة تريد أن يُعترَف بها في نظام المعرفة الغربية أن تصاغ بمصطلحات تُردّ أصولها إلى اللغات الأوروبيَّة، وتلتزم منهجيَّات ذات مرجعيَّة فكريَّة أوروبيَّة. وكل ما يرتكز إلى غير هذه المصادر يُعتبر، تلقائياً، لا ينتمي إلى نطاق المعرفة الصحيحة. وبالطبع فإن الحُجَّة التقليدية التي تُبرَّر بها هذه الوضعيَّة هي: إنَّ المعرفة العلميَّة في أصلها أوروبيَّة، وأنَّه لا توجد معرفة علميَّة خارج التراث الأوروبي لأنَّ المجال المعرفي الذي وُلدت منه العلوم، وهو الفلسفة، أوروبي في أصله. فالمعرفة الحديثة امتداد للتراث الإغريقي الذي بعثته أمم غرب أوروبا عبر عصر النهضة. وهذا، على وجه الدِقَّة، هو مضمون قول هايدغر "إن العلوم لم تنبثق إلَّا من المجرى التاريخي للغرب"، الذي افتُتِحت به مقدِّمة هذا الكتاب.

هل المعرفة العلميَّة بالفعل أوروبيَّة الأصل؟ وهل التصوُّر الفلسفي، الذي يردّ نشأة العصر الحديث إلى التاريخ الأوروبي وحده، صحيح أيضاً؟ أم هو

مُصطنع بقدر اصطناع تصوّر الفلاسفة للإنسان والمجتمع؟ إنَّ النقاش حول الطابع التمييزي لنظام المعرفة الأوروبية، بعد أن بدأ بفضِّ خطاب الفلسفة حول الإنسان والمجتمع، لا يُمكن أن يُحسَم ما لم يُفض خطاب التاريخ الأوروبي حول العصر الحديث، وهذا موضوع بحث آخر.

المراجع

كتب اللغة العربية:

ابن خلدون (أبو زيد ولي الدين عبد الرحمن): **تاريخ بن خلدون**، (عمان– الأردن: بيت الأفكار الدولية، د. ت.).

ابن سينا (أبو علي): **السماع**، شرح وتحقيق عبد الرحمن بدوي، (القاهرة: د. ن، د. ت.).

أخوان الصفا: **الأخلاق**، تحرير: جبور عبد النور (مصر: دار المعارف، 1970).

إمانويل كانط: **أسس ميتافيزيقا الأخلاق**، ترجمة محمد فتحي الشنيطي (بيروت: دار النهضة العربية، 1970).

إمانويل كانط: **مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علماً**، ترجمة نازلي اسماعيل حسين (القاهرة، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، 1968).

أندريه توزيل، سيزار لوبوريني، إيتين باليبار: **ماركس ونقده للسياسة**، (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، 1981).

جان بول سارتر: **المادية والثورة**، ترجمة عبد المنعم الحفني، (مكتبة راديو، 1977).

جان ماري أوزياس: **الفلسفة والتقنيات**، ترجمة عادل العوا، (بيروت: منشورات عويدات، 1983).

ج. ف. ف. هيغل: **محاضرات في تاريخ الفلسفة: مقدمة حول منظومة الفلسفة وتاريخها**، ترجمة خليل أحمد خليل، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1986).

ج. ف. ف. هيغل : **محاضرات في فلسفة التاريخ ، الجزء الأول: العقل في التاريخ**، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، (القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر، 1980).

جوتفريد فيلهلم ليبنتز : **المونادولوجيا**، ترجمة البير نصري، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2015).

جوتفريد فيلهلم ليبنتز : **أبحاث جديدة في الفهم الإنساني**، ترجمة احمد فؤاد كامل، (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1983).

جورج بالانديه: **الأنتربولوجيا السياسية**، (بيروت: منشورات مركز الإنماء القومي، 1986).

ديفيد هيوم: **محاورات في الدين الطبيعي**، (بيروت: دار الحداثة، 1980).

روبرت يونغ: **ما بعد الكولونيالية**، ترجمة عدنان حسن، (سوريا: دار الحوار، 2018).

روبرت يانج: **أساطير بيضاء: كتابة التاريخ والغرب**، ترجمة أحمد محمود، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2003).

غريس كارلتون: **إنجلز**، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، د. ت).

لوي التوسير : **مونتسكيو – السياسة والتاريخ**، ترجمة نادر ذكري (بيروت: دار التنوير، 1981).

مارتن هايدغر : **ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هولدرلن وماهية الشعر**، ترجمة فؤاد كامل ومحمود رجب، (القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر، 1974).

ماركس–إنجلس: **في الاستعمار**، (موسكو: دار التقدم، د.ت).

مجموعة مؤلفين: **ما وراء التفكيك**، ترجمة محمد عبد الرحمن حسن، (الخرطوم: دار سلوم للنشر، 2009).

محمود زيدان: **كنط وفلسفته النظرية**، (القاهرة: دار المعارف، 1968).

المسعودي (علي بن الحسين بن علي): التنبيه والإشراف، (بيروت: دار ومكتبة الهلال،1981).

الموسوعة الفلسفية العربية (بيروت: معهد الإنماء العربي، 1986).

مهدي عامل: **هل القلب للشرق والعقل للغرب؟ ماركس في إستشراق إدوارد سعيد**، (بيروت: دار الفارابي، 1986).

ميشيل فاديه: **الأيديولوجية: وثائق من الأصول الفلسفية**، ترجمة أمينة رشيد وسيد البحراوي، (بيروت: دار التنوير، 1982).

ميشيل فوكو: **فلسفة التنوير**، ترجمة محمد عبد الرحمن حسن، (الخرطوم، سلوم للنشر ،2009).

ميشيل فوكو: **تاريخ الجنسانية: إرادة العرفان**، (أفريقيا الشرق، المغرب، 2004).

ميشيل فوكو: **الكلمات والأشياء**، (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990).

ميشيل فوكو: **المراقبة والمعقابة: ولادة السجن**، ترجمة علي مقلد، (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990).

ميشيل فوكو: **نظام الخطاب**، ترجمة محمد سبيلا، (بيروت: دار التنوير، 1984).

نايجل سي. غبسون: **المخيلة بعد الكولونيالية**، ترجمة خالد أبو هديب، (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013).

هنري د. إيكن: **عصر الأيديولوجية**، ترجمة فؤاد زكريا، (القاهرة: الإدارة العامة للثقافة، د. ت.).

يورغن هابرماس: **القول الفلسفي للحداثة**، (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، 1995).

دوريات اللغة العربية

تيموثي ميتشل: مدرسة دراسات التابع ومسألة الحداثة، **ألف**، خطاب ما بعد الكولونيالية في جنوب آسيا، العدد 18، (1998)، 121-100.

كتب اللغة الإنجليزية:

Abu-Lughod, Janet L.: *Before the European Hegemony: The World System A. D. 1250-1350,* (New York, Oxford: Oxford University Press, 1989).

Alexander, Denis R. and Numbers, Ronald L. (eds.); *Biology and Ideology: From Descartes to Dawkins*, (Chicago and London: The University of Chicago Press, 2010).

Allain, Jain: The Legal Understanding of Slavery (eds.): *From the Historical to the Contemporary,* (Oxford: Oxford University Press, 2012).

Alonso-Lasheras, Diego: *Luis de Molina's De Iustitia et Iure: Justice as Virtue in an Economic Context* (New York: Brill, 2011).

Bentham, Jeremy; *On Government,* (Oxford: Oxford University Press, 1891).

Bentham, Jeremy: *Emancipate Your Colonies: Addressed to the National Convention of France*, (London: Robert Heward, 1830).

Bentham, Jeremy: *The Rationale of Punishment*, (London: Robert Heward, 1830).

Bentham, Jeremy: *An Introduction to the Principles of Morales and Legislation, Vol. II,* (London: W. Pickering, 1823).

Bernasconi, Robert; *Race,* (Massachusetts: Blackwell Publishers, 2001).

Bernstein, Richard J.: *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis,* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1985).

Bethencourt, Francisco: *Racism: from the Crusades to the Twentieth Century,* (Princeton: Princeton University Press, 2013).

Bone, Andrew G.: *Détente or Destruction 1955-57: The Collected Papers of Bertrand Russell*, (London and New York; Routledge, 2005).

Boxill, Bernard (ed.); *Race and Racism,* (New York: Oxford University Press, 2001).

Bradatan, Costica: *The Other Bishop Berkeley: An Exercise in Reenchantment,* (New York: Fordham University Press, 2006).

Caffentzis, Constantine George: *Exciting the Industry of mankind: George Berkeley's Philosophy of Money,* (UK and New York: Springer Science and Business Media Dordrecht, 2000).

Chappell, Vere (ed.): *The Cambridge Companion to Locke,* (United Kingdom: Cambridge University Press, 1994).

Clarke, Desmond M.; *French Philosophy 1572-1675*, (Oxford: Oxford University Press, 2016).

Cottrol, Robert J.; *The Long, Lingering Shadow: Slavery, Race, and Law in the American Hemisphere,* (Georgia: University of Georgia Press, 2013).

Cronkovic, Gordana Dodig, Smart, Susan (eds.): *Computation, Information Cognition: The Nexus and the Liminal* (UK: Cambridge Scholars Publishing, 2007).

Cummins, Thomas B. F.; *Toasts with the Inca: Andean Abstraction and Colonial Image on Quero Vessels*, (United States of America: The University of Michigan Press, 2002).

Chase, Cynthia: *Romanticism*, (London and New York: Routldge, 1996).

Delon, Michel (ed.): *Encyclopaedia of Enlightenment, Vol. 1: A-L,* (New York: Routledge, 2001).

Derrida, Jacques; *Of Grammatology,* (Baltimore: John Hopkins University Press, 1997).

Derrida, Jacques: *Dissemination,* (London: the Athlone Press, 1981).

Descartes, Rene; *The Philosophical Works,* (Cambridge: Cambridge University Press, 1911).

Descartes, Rene; *Discourse on Method and The Meditations*, (England: Penguin, 1968).

Deutscher, Penelope and Lafont, Cristina (eds.): *Critical Theory in Critical Times, Transforming the Global Political & Economic Order,* (New York: Columbia University Press, 2017).

Ducheyne, Steffen: *Reassessing the Radical Enlightenment,* (London and New York: Routledge, 2017).

Duquette, David A. (ed.); *Hegel's History of Philosophy: New Interpretations* (New York: State University of New York, 2003).

De Vitoria , Francisco; *Political Writings*, Anthony Pagden and Jeremy Lawrence (ed.) (Cambridge: Cambridgeuniversity Press, 1991).

Dreyfus, Hubert L. and Rabinow, Paul; *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics,* (New York, London: Harvester Wheatsheaf, 1982).

Easterly, William: *The White Man's Burden: Why the West's Efforts to Aid the Rest Have Done So Much Ill and So Little Good* (New York: Penguin, 2006).

Elden, Stuart and Mendieta, Eduardo, (eds.): *Reading Kant's Geography,* (United States of America: State University of New York Press,2011)

Eze, Emmanuel Chukwudi (ed.); *Race and the Enlightenment: A Reader,* (New York: Blackwell Publishers, 1995).

Feingold, Mordechai (ed.): *Jesuit Science and the Republic of Letters,* (London: The MIT Press, 2003).

Flikschuh, Katrin & Ypi, Lea (eds.); *Kant and Colonialism,* (Oxford: Oxford University Press, 2014).

Foucault, Michel: Ethics: *Essential Works of Foucault 1954-1984, Volume 1*, (England: Penguin, 2000).

Forsdick, Charles and Murphy, David (eds.): *Postcolonial Thought in the French Speaking World*, (London: University Press, 2009).

Given, L.M. (ed.) T*he SAGE Encyclopedia of Qualitative Research Methods,* (London: Sage, 2008).

Furgson, Nial: *Civilization: The West and the Rest,* (England: Penguin Books, 2012).

Gadamer, Hans-Georg : *The Age of Science,* (Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1981).

Garrett, Aaron (ed.): *Routledge Companion to the Eighteenth Century Philosophy*, (New York: Routledge, 2014).

Gaukroger, Stephn; *The Emergence of a Scientific Culture: Science and the Shaping of Modernity 1210-1685,* (New York: Oxford University Press, 2006).

Gaukroger, Stephen: *Francis Bacon and the Transformation of Early-Modern Philosophy,* (Cambridge: Cambridge university Press, 2001).

Gaukroger, Stephn; *Descartes: An Intellectual Biography,* (Oxford: Oxford University Press, 1995).

Gibson, Donald:*The Kennedy Assassination Cover-Up,* (New York: Kroshka Books, 1999).

Glasson, Travis: *Mastering Christianity: Missionary Angelicanism and Slavery in the Atlantic World,* (Oxford and New York: Oxford University Press, 2012).

Goldschmidt, Henry and McAlister, Elizabeth (eds.); *Race, Nation and Religion in the Americas,* (New York: Oxford University Press, 2004).

Griffith, A. Phillip; *Contemporary French Philosophy,* (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1987).

Hegel, G. W. F.: *Collected Works*, (Delpi: U.K, 2019)

Hegel; *Philosophy of Nature - vol. III,* (London: George Allen and Unwin, New York: Humanities Press, 1970).

Hegel; *Philosophy of Right,* (London: Goerge Bell and Sons, 1896).

Hegel; *Lectures on the Philosophy of Religion, vol. I,* (London: Krgan Paul, Trench, Trubner, 1895).

Hobsbawm, Eric; *The Age of Empire 1875-1914,* (New York: Vintage books, 1987).

Henderson, Willie; *The Origin of David Hume's Economics,* (New York; Routledge, 2010).

Hume, David: *Political Essays,* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

Hume, David: *Essays: Moral, Political, and Literary, vol. 1*, (London: Longmans- Green, 1889).

Hume, David; *The life of David Hume* (London: Hunt and Clarke, 1826).

Isaac, Benjamin: *The Invention of Racism in Classical Antiquity,* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2004).

John, Passmore: *A Hundred Years of Philosophy,* (Penguin: England, 1966).

Kain, Philip, J.: *Hegel and the Other: A Study of the Phenomenology of the Spirit,* (New York: State University of New York Press, 2005).

Kant, Immanuel; *Political Writings*, Ed. Reiss, H. S. (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

Kant, Immanuel; *Critique of Pure Reason,* (Dutton-New York, Everyman's Library, 1978).

Kant, Immanuel; *Kritik of Judgment,* (London and New York: Macmillan and Co, 1892).

Labuschagne, Bart and Slootweg, Timo (eds.): *Hegel's Philosophy of the Historical Religions,* (Netherlands: Brill, 2012).

Las Casas, Bartolome; *A short Account of the Destruction of the Indies,* (London: Penguin, 2004).

Launay, Robert (ed.); *Islamic Education in Africa: Writing Boards and Black Boards,* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2016).

Leibnitz, Gottfried W.; *The Philosophical Works,* (New Haven: Tuttle, Morehouse & Taylor, 1890).

Lewis, David Levering: *God's Crucible: Islam and the Making of urope, 570-1215*, (New York and London; Norton, , 2008).

Locke, John: *The Second Treatise of Government,* (New York: The Liberal Arts Press, 1952).

Locke, John; *On Politics and Education*, (Toronto, New York: D. Van Nostrand, 1923).

Locke, John; *The Philosophical Works*, (London: George Virtue, 1848).

Locke, John; *An Essay Concerning Human Understanding*, (London: Griffin and Glasgow; and M. Braudry, Paris. 1825).

Locke, John: *The Works of John Locke, vol. 1,* (London: J Johnson, 1801).

MacCarthy, Thomas; *Race, Empire and the Idea of Human development*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2009).

Maldonado-Torres, Nelson 'On the Coloniality of Being: Contributions to the Development of a Concept' in Mignolo, Walter D., and Escobar, Arturo: G*lobalization and the Decolonial Option*, (London and New York: Routledge, 2010).

Mann, Charles C.: *1493, Uncovering the New World Columbus Created,* (New York: Vintage, 2012).

Marx, Karl: *Capital*. (U.S.A.; Madison Park, 2010).

Marx, Karl and Engels, Friedrich : *The Communist Manifesto,* (London: Pluto Press, 2008).

Memmi, Albert: *The Colonized and The Colonizer,* (U k, Earthscan, 2003).

Monk, Ray: *Bertrand Russell: The Spirit of Solitude 1872-1921,* (New York: The Free Press, 1996).

Mill, John Stuart; *Principles of Political Economy,* (London: Longmans, Green, 1909).

Mill, John Stuart: *Utilitarianism,* (London: Parker Son and Bourn, West Strand, 1868).

Mill, John Stuart: *The Subjection of Women,* (London: Longmans, Green, 1869).

Mill, John Stuart: *On Libery,* (London: Longmans, 1864).

Mill, John Stuart: *Considerations on Representative Government,* (New York, Harper, 1862).

Montaigne, Michael de: *Essayes, Vol 1,* (London : C. Baldwin, 1811).

Morana, Mabel. Dussel, Enrique and Jauregui (eds.) : *Coloniality at Large : Latin America and the Postcolonial Debate,* (Durham & London: Duke University Press, 2008).

Muldoon, James; *Empire and Order: The Concept of Empire, 800-1800,* (Great Britain and U.S.A.: Macmilan Press and St. Martin Press, 1999).

Nuzzo, Angelica (ed.): *Hegel on Religion and Politics,* (New York: Sunny Press, 2013).

Perkins, Franklin; *Leibniz and China: A Commerce of Light,* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

Proctor, Robert: *Racial Higine: Medicine under The Nazis,* (London: Harvard University Press, 1988).

Rodis- Lewis, Genevieve: *Descartes: His Life and Thought*, (Ithaca and London: Cornell University Press, 1995).

Russell, Bertrand: *Human Knowledge: Its Scope and Limits,* (London: George Allen & Unwin, 1976).

Russell, Bertrand: *The Impact of Science on Society,* (New York: AMS, 1968).

Russell, Bertrand: *Marriage and morals,* (New York: Liveright, 1929).

Sarkar, Husain; *Descartes's Cogito Saved from the Great Shipwreck,* (New York: Cambridge University Press, 2003).

Sartre, Jean-Paul; *Colonialism and Neocolonialism,* (London and New York: Routledge, 2001).

Sartre, Jean-Paul: *The Psychology of Imagination,* (Great Britain: Billing and Sons, 1972).

Shuler, Jack: *Calling out Liberty: The Stono Slave Rebellion and the Universal Struggle for Human Rights,* (United States of America: The University Press of Mississippi, 2009).

Singer, Peter: *Hegel, A very short introduction,* (Oxford, New York: Oxford University Press, 2012).

Sismondo, Sergio: *Science without Myth: On Constructions, Reality and Social Knowledge,* (New York: State University of New York Press, 1996).

Smith, Justin E.: *Nature, Human Nature, and Human Difference: Race in Early Modern Philosophy,* (Princeton: Princeton University Press, 2015).

Solomos, John and Les Back (eds.): *Theories of Race and Racism: A Reader,* (London and New York: Routledge, 2001).

Sonar, Thomas: *The History of the Priority Dispute between Newton and Leibniz: Mathematics in History and Culture,* (Switzerland: Birkhauser, 2018)

Sonneborn, Kiz: *Choronology of American Indian History,* (New York: Infobase Publishing, 2007).

Sperper, Jonathan: Karl Marx: A nineteenth- Century life, (New York-London: Liveright, 2013).

Nelson, Carry. and Grossberg, Lawerance. (eds.): *Marxism and the Interpretation of Cultures,* (Basingstoke: Macmillan Education,1988).

Strauss, Leo: *Natural Rights and History,* (Chicago, London: University of Chicago Press, 1992).

Talbot, Ann: *"The Great Ocean of Knowledg" The Influence of travel Literature on the Work of John Locke,* (Brill, Liden: Boston, 2010).

Todorov, Tzvetan: *The Morals of History,* (Minneapolis- London: University of Minnesota Press, 1995).

Valls, Andrew (ed.): *Race and Racism in Modern Philosophy,* (Ithaca and London: Cornell University Press, 2005).

Van Norden, Bryan W.: *Taking Back Philosophy: A Multicultural Manifesto,* (Columbia: Columbia University Press, 2017).

Voegelin, Eric: *The Collected Works, vol. 3: The History of the Race Idea from Ray to Carus,* (Louisiana: Louisiana State University Press- Baton Rouge, 1998).

Ward, Julie and Lott, Tommy (eds.); *Philosophers on Race,* (Oxford: Blackwell Publishing, 2002).

Wennerlind, Carl and Schubas, Margaret (eds.): *David Hume's Political Economy,* (New York: Routledge, 2008).

Weaver, Thomas (ed.): *Handbook of Hispanic Culture in the United States Anthropology,* (U. S. A.: Arte Publico Press, 1994).

Whimster, Sam (ed.) Max Weber: *Rationality and Modernity,* (London: Allen & Unwin. 1987).

Wise, Christopher: *Derrida, Africa, and the Middle East,* (New York: Palgrave- Macmilan, 2009).

Wood, Neal: *John Locke and the Agrarian Capitalism,* (Berkley: University of California Press, 1984).

Yolton, John W. (ed.): *John Locke: Problems and Perspectives: A collection of New Essays,* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969).

دوريات اللغة الإنجليزية:

Andaya, Barbara Watson; Between Empires and Emporia; The Economics of Christianization in Early Modern Southeast Asia, *Journal of the Economic and Social history of the Orient*, vol. 53, no. 1/2, (2010). 357-392.

Armitage, David; John lock, Carolina, and the Two Treatises of Government, *Political Theory,* vol. 32, no. 5 (October 2004): 602- 627.

Benjamin, Jody: On Jean-Paul Sartre's Hegelian View of African History, *Savannah Review*, no. 5, (May, 2015), 21-48.

Bhatawadekar, Bai: Islam in Hegel's Triadic Philosophy of Religion, *Journal of World History*, vol. 25, no. 2/3 (June/September 2014) 397-424.

Burik, Steven: Derrida and Comparative Philosophy, *Comparative and Continental Philosophy*, vol. 6, no. 2 (2014), 125-142.

Buck- Morss, Susan; Hegel and Haiti, *Critical Inquiry*, vol. 26. no. 4 (Summer, 2000). 821- 865.

Blaut, J. M; Colonialism and the Rise of Capitalism, *Science and Society*, vol. 53, no. 3 (Fall, 1989), 260-296.

Bracken, H. M; Essence, Accident and Race, *Hermathena*, no. 116 (Winter 1973), 81-96.

Clements, Justin: Bentham, Tortire, Modernity, *Cogent Arts & Humanities*, 4 (2017), 1-14.

Craun, Dustin; Exploring Pluriversal Paths Toward Transmodernity: From the Mind-Centered Egolatry of Colonial of Colonial Modernity to Islam's Epistemic Decolonization Through the Heart, *Human Archtecture*, vol. XI, no. 1 (Fall 2013), 91- 113.

Duncan Bell; John Stewart Mill on Colonies, *Political Theory*, vol. 36, no. 1 (February 2010). 34-64.

Dussel, Enrique; Eurocenterism and Modernity (Introduction to Frankfurt Lectures), *Boundary 2*, vol. 20, no. 3, (Autmn 1993), 65-76.

Eltis, David and Engerman, Stanley L.; The Importance of Slavery and the Slave Trade to Industrializing Britain, *The Journal of Economic History*, vol. 60, no. 1 (Mar., 2000), 123-144.

Elden, S; Leibniz and Geography: Geologist, Paleontologist. Biologist, Historian, Political Theorist and Geopolitician, Geographica Helvetica, 68 (2013) 81-93.

Escobar, Arturo; Worlds and Knowledges Otherwise , Cultural Studies, vol. 21, no. 2-3 (March/May 2007), 179-210.

Farr, James: Locke, Natural Law, and New World Slavery, *Political Theory*, vol. 36, no. 4 (Aug. 2008), 495-522.

Foutz, David; Enlightenment, Scientific Racism and Slavery: A Historical Point of View, *Falsafeh*, vol. 36, no. 3, (Autumn 2008), 5-24.

Garcia, Jose Maria Rodriguez; Scientia Potestas est- Knowledge is Power: Francis Bacon to Michel Foucault, *Neohelicon*, vol. 28, no. 1 (January 2001), 109-121.

Giard, Luce; Epilogue: Michel de Certeau's Heterology and the New World, *Representations*, no. 33, (Winter, 1991): 212-221.

Glasson, Travis: "Baptism doth not bestow freedom": Missionary Anglicanism, Slavery and the York-Talbot Opinion, 1701- 1730, *The William and Murray Quarterly*, vol. 67 no. 2 (April 2010), 279-318.

Good, Anne; The Construction of an Authoritative Text: Peter Kolb's description of the Khoikhoi at the Cape of Good Hope in the eighteenth century, *journal of Early Modern History,* vol. 10, no. 1-2 (2006), 61- 94.

Griffin, Robert: Title, Structure and Theme of Montaigne's "Des Coches", *MLN*, vol. 82 no. 3, (May, 1967), 285-290.

Immerwahr, John: Hume's Revised Racism, *Journal of the History of Ideas*, vol. 53, no. 3 (Jul-Sep., 1992), 481-486.

Jahn, Beate; Barbarian thoughts: Imperialism in the philosophy of John Stuart Mill. *Review of International Studies,* vol. 31, no. 3. (2005), 599-618.

Jules- Rosette Bennetta; Jean-Paul Sartre and the Philosophy of Negritude: Race, Self, and Society, *Theory and Society*, vol. 36, no. 3 (June, 2007), 265-285.

Lamola, M. and John; Biko,: Hegel and the End of Black Consciousness: A Historico-philosophical Discourse on South African Racism, *Southern African Studies*, vol. 42 no. 2 (2016), 183-194.

Larrimore, Mark; Sublime Waste: Kant on the Destiny of 'Races', *Canadian Joutnal of Philosophy*, vol. 25 (2010), 99-125.

Lewis, Robert R.; Kant's Physical Geography, *A Journal for the History of Philosophy*, vol. 22, no. 2, (2018), 411-427.

ittle, Arthur: René Descartes: The Tercentenary of His "Discourse on Method" 1637-1937, *Studies: An Irish Quarterly Review* , vol. 26, no. 104 (1937),

Mandieta, Eduardo: Justice after the Law: Paul of Tarsus and the People of Come, *Human Architecture*, vol. 4-1 (2013), 19-31.

Meighoo, Sean: Derrida's Chinese Prejudice, *Cultural Critique*, no. 68 (Winter, 2008),163-209.

Moran, Dermot; "Even the Papuan is a Man and Not a Beast": Husserl on Universalism and the Relativity of Cultures, *Journal of the History of Philosophy*, vol. 49, no. 4 (october 2011), 463- 394.

Nelson, Eric S.; The Yijing and Philosophy: From Leibniz to Derrida, *Journal of Chinese Philosophy,* (August 2011), 377- 398.

Nelson, William Max; Making Men: Enlightenment ideas of Racial Engineering, *The American Historical Review*, vol. 115, no. 5 (December 2010), 1364-1394.

Nicolas, Hudson: 'Hottentots and the evolution of European racism, *Journal of European Studies*, vol. 34, no. 4 (2004), 308–332.

Pagès, Carels Serra,; Cannibalism in Montaigne, de Certeau and Derrida, *Coolabah,* no. 5 (1988): 226- 235.

Pitts, Jennnifer; Political Theory of Empire and Emperialism, *Annual Review of Political Science*, vol. 13, (2010), 211-235.

Raina, Dhruv; Revisiting Social Theory and History of Science in Early Modern South Asia and Colonial India, *Extreme-Orient Extreme-Occident*, no. 36 (2013), 191-210.

Reid, Don: Etienne Balibar: Algeria, Althusseir, and Altereuropeenisation, *South Central Review*, vol. 25, no. 3, (Fall, 2008), 68-85.

Reiss, Timothy J.: Descartes, the Palatinate, and the Thirty Years War: Political Theory and Political Practice, *Yale French Studies*, no. 80, (1991),108-145.

Richardson, Theresa; John Locke and the Myth of Race in America: Demythologizing the Paradoxes of the Enlightenment as visited in the present, *Philosophical Studies in Education*, vol. 42 (2011), 102- 112.

Rodde, John: “The Lever Must Be Applied in Ireland”: Marx, Engels, and the Irish Question, *The Review of Politics*, vol. 70, no. 4 (Fall, 2008), 609-640.

Russell, Bertrand: The Ethics of War, *The International Journal of Ethics*, vol. XXV, no 2 (1915), 128- 142.

Rybalka, Michel; Sartre: A short Chronology, *The French Review*, vol. 55, no. 7, (1982), 131-133.

Said, Edward W.; The Problem of Textuality: Two Exemplary Positions, *Critical Inquiry,* vol. 4, No, 4 (Summer 1978), 673-714.

Sartre, Jean-Paul; Black Orpheus, *The Massachusetts Review*, vol. 6, no. 1 (Autumn, 1964- 1965), 13-52.

Stanfield, John H.: The Myth of Race and the Human Sciences, The *Journal of Negro Education*, vol. 64, no. 3, (Summer, 1995), 218-231.

Stanfield, J. H.:The Nebulous State of American Race Relations Research: Anomalies and Paradigmatic Erosion and Decline, *Research in Ethnic Relations*, vol. 7 (1994), 3-36.

Schultz, Bart; Mills and Sidgwik, Imperialism and Racism, *Utilitas*, vol. 19, no. 1 (March 2007), 104- 130.

Smedley, Audrey; Race and the construction of Human Identity, *American Anthropologist*, vol. 100, no. 3 (Sep. 1998), 690-702.

TunsTall, Dwayne; Losiah Royce’s “Enlightened” Antiblack Racism? *The Pluralist*, vol. 4 no. 3, (Fall 2009), 39-45.

Ulas, Onur; Between Commerce and Empire: David Hume, colonial slavery, and commercial incivility, *History of Political Thought,* vol. 39, no. 1, (2008), 107-134.

Ward, Julie; The Roots of Modern Racism: Early Modern Philosophers, *Critique* (Fall 2016).

Williams, David: Adam Smith and Colonialism, *Journal of International Political Theory*, vol. 3 (2014), 283- 301.

Wood, Allen W.; Unsociable Sociability: The Anthropological Basis of Kantian Ethics, P*hilosophical Topics*, vol. 19, no. 1, (Spring 1991), 325-351.

Young, Robert J. C.; Foucault on Race and Colonialism, *New Formations* 25, (1995), 57-65.

Zangarando, Robert L.: James Weldon Johnson and the Dyer Anti-Lynching Bill, *The Langston Hughes Review*, vol. 8, no. 1/2 (Spring/Fall 1989). 76-79.

الإنترنت:

Banton, Michael; What we Know about Race and Ethnicity, (Open access ebook: Berghahn, 2018).

Garfield, Jay L. and Van Norden, Bryan W.; If Philosophy Won't Diversify, Let's Call It What It Really Is, Times, 797 (May 11, 2016).

Gasset, Jose Ortega Y.; Hegel in America, Indiana University, The Free Library: Prudue University of Fort Wayne 1995. (Online Essay).

https://bit.ly/2WkRXBc شوهد بتاريخ 23/4/ 2018 في

Jones- Katz, Gregory; Where is Deconstruction Today?: On Jacques Derrida "Theory and Practice" and Byung-Chul Han's "Shanzhai: Deconstruction in Chinese". los Angeles Review of Books https://bit.ly/2xI47vu مستخرج من الشبكة الدولية للمعلومات، بتاريخ 9 أغسطس 2019.

Marx, Karl and Engels, Frederick; Collected Works, vol. 16: Marx and Engels 1858-60, (Lawrence and Wishart, 2010).

فهرس الأعلام

(ن)

(هـ)

(ي)

رقم الإيداع: 2020/0141